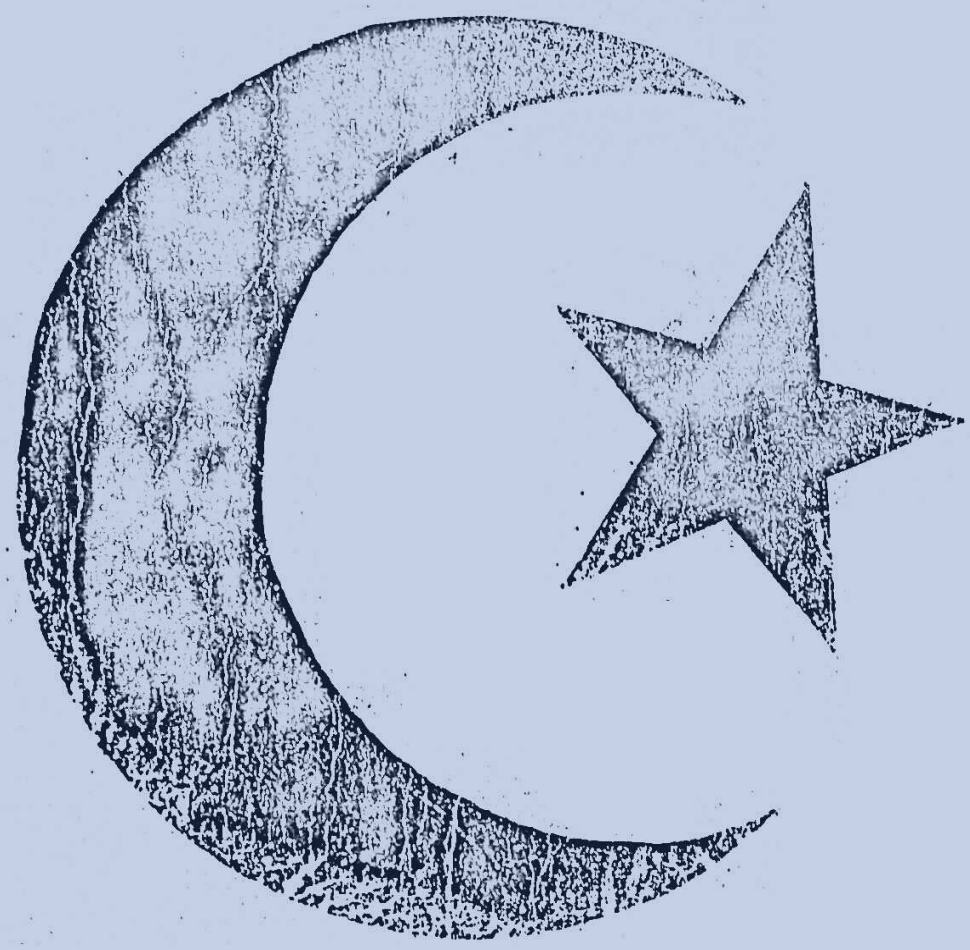
M. Shohibuddin

Re Thinking HMI



MENCARI MAKNA DAN RELEVANSI TRADISI

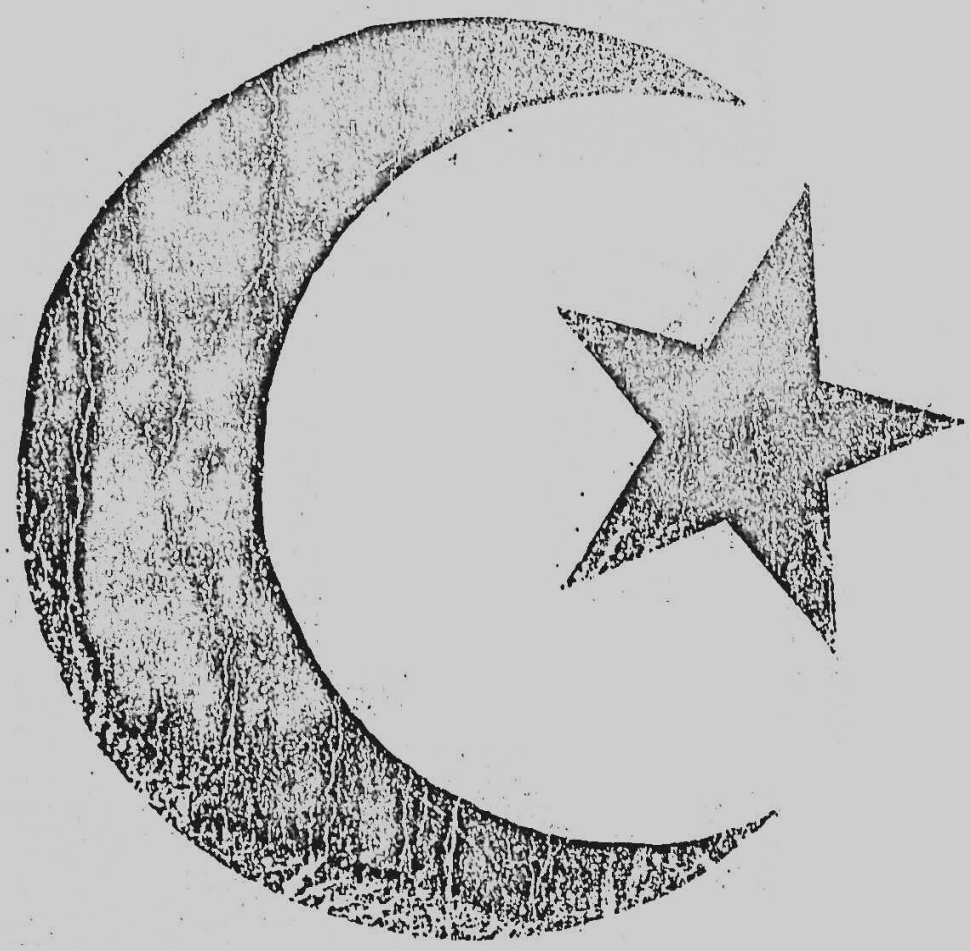
UNIVERSITAS ISLAM NEGERI

SUNAN KALIJAGA

YOGYAKARTA – INDONESIA

M. Shohibuddin

Re Thinking HMI



MENCARI MAKNA DAN RELEVANSI TRADISI

JUDUL
Rethinking HMI: Mencari Makna dan Relevansi Tradisi

PENULIS
Mohamad Shohibuddin

EDISI
Cetakan # 1 - Tahun 1998

PENERBIT
HMI Cabang Yogyakarta

Copyleft 1998

PRAKATA

Buku ini merupakan kumpulan dari tulisan-tulisan yang dihasilkan selama periode 1995-1998. Karena itu, jika ada yang berharga dari kumpulan tulisan semacam ini, maka itu terletak pada nilai dokumenternya –di samping aspek "romantik" dari pihak penulis. Sudah barang tentu, buku ini tidak pernah dimaksudkan sebagai studi ilmiah terhadap HMI. Buku ini lebih sebagai "suara dari dalam", suatu teks yang diproduksi dari suasana kegelisahan, kekecewaan, pemberontakan seorang anggota terhadap organisasinya. Dan karena organisasi ini menyatakan diri terlibat dan *comitted* pada konteks yang lebih luas – kebangsaan dan keislaman—maka horison yang menjadi konteks wacana tulisan tersebut menjadi lebih luas, dan tidak pernah terbatas pada "narasi-dalam" organisasi itu sendiri (narasi konstitusionalisme, narasi formalisme, dsb.). Justru horison yang lebih luas inilah yang mestinya menjadi kriteria untuk mengukur "keabsahan" organisasi itu, dan bukannya keabsahan diukur dengan "narasi-dalam" diri sendiri—suatu *self justification.*

Dengan demikian, buku ini menawarkan sebuah visi tertentu di dalam melihat diri sendiri dan realitas. Bahwa kemudian ada berbagai acuan teoritik yang dimanfaatkan, maka hal ini hanyalah keinginan untuk sekedar memberikan pertanggungjawaban ilmiah atas sebuah visi yang telah ada dari semula. Pertanggungjawaban ilmiah ini bisa saja keliru dan tidak konsisten di sana sini. Tetapi bobot visioner yang disuarakannya tetaplah sama dan membentuk suatu benang merah yang kuat. Visi itu sendiri baru akan terlihat jelas jika tulisan ini dilihat sebagai "teks" yang diproduksi dalam konteks yang spesifik, terhadap apa ia memberikan respon, tanggapan, kritikan dan bantahan. Dengan kata lain, ia memiliki acuan pengujaran tertentu, yang di dalamnya ia tak henti mengadvokasikan nilai-nilai demokrasi, pluralitas, intelektualitas, kritisisme, dan sebagainya.

Maka buku ini bisa dianggap sebagai rekaman dari suasana pertarungan wacana dalam organisasi ini, suatu pertarungan yang berasal dari dua "nalar" yang berlainan. Dan karena masing-masing nalar ini memiliki caranya sendiri di dalam memandang diri sendiri dan realitas, maka tak ayal pertarungan itu menciptakan suatu benturan yang keras dengan implikasi yang sangat luas pada berbagai domain yang terlibat: psikologis, politis, keorganisasian, sosial budaya, dan sebagainya. Satu-satunya cara untuk "menyelesaikan" pertarungan ini adalah dengan menundukkan kedua wacana itu pada pemeriksaan ilmiah secara terus menerus. Dan bukan dengan, misalnya, melakukan kompromisme politik melalui langkah-langkah prosedur keorganisasian. Adanya desakan yang cenderung pada paksaan untuk mengambil langkah terakhir ini justru menunjukkan begitu dominan dan hegemoniknya wacana konstitusionalisme, yang justru hendak dinetralisir oleh wacana kritisisme yang dikembangkan oleh tulisan ini.

Bagi penulis, kritisisme diyakini sebagai satu-satunya jalan untuk melampaui berbagai kegalauan yang melanda organisasi ini. Suatu kegalauan yang disebabkan oleh gambaran otentisitas diri di satu pihak, dengan keterputusan nyata dengan masa lampau yang dibarengi dengan desakan-desakan baru yang berasal dari lingkungan yang sedang berubah. Gambaran semacam ini, sekalipun tidak merepresentasikan kenyataan yang sebenarnya (suatu "model simulasi" dalam teori posmodernis), telah membentuk apa yang disebut al-Jabiri sebagai anasir subyektif yang mengarahkan cara pandang terhadap diri sendiri dan realitas. Dengan demikian, salah satu problem mendasar yang diidap organisasi ini adalah masalah *obyektivitas.*

Problem semacam inilah yang hendak dilampaui oleh wacana kritisisme yang menekankan pada kerja kritis dan klarifikasi historis terhadap proses konstruksi suatu tradisi dan pemikiran. Hal ini dilakukan melalui kritik-kritik epistemologis, seperti kritik

wacana, kritik nalar, dan sebagainya. Tanpa kritisisme terhadap *struktur subyektif pemikiran* semacam ini, maka upaya untuk membebaskan diri dari beberapa alienasi hanya akan menghasilkan alienasi baru pada wilayah yang lain.

Konon, suatu ide memiliki kakinya sendiri untuk mencapai publik yang lebih luas. Suatu ide tidak perlu menjadi sebuah "keputusan politik". Bahkan seringkali ia menempuh cara-cara yang tidak populer. Toh itu tidak menjadi penghalang bagi sebuah ide yang kekuatan satu-satunya adalah kebenaran yang diembannya. Selama suatu ide mengandung kebenaran dan dapat menjelaskan realitas, maka selama itu pula ia akan tetap hidup seberapa kuat pun kekuatan yang menghalangnya. Dalam semangat inilah buku ini ditulis dan dihaturkan kepada khalayak luas.

Buku ini dimungkinkan kehadirannya karena bantuan banyak pihak. Farhan, Zul, Zali, Eko, dan semua penghuni Wisma yang tidak bisa disebutkan satu persatu, dengan satu dan lain cara memiliki andilnya masing-masing dalam pembentukan gagasan yang tertuang dalam buku ini. "Pak" Chamad yang dalam banyak hal dianggap sebagai personifikasi "kasus SK", dan harus menanggung banyak beban dari peristiwa ini, adalah orang yang patut mendapatkan banyak terima kasih atas kesediannya "bereksperimentasi" (baca: berijtihad) selama ini. Juga kepada semua anggota HMI, kepada siapa tulisan ini ditujukan.

Akhirnya dengan segala kekurangan yang ada, semoga buku ini ada manfaatnya. Amin.

Yogyakarta, 20 Oktober 1998

M. SHOHIBUDDIN

DAFTAR ISI

1. Mengembalikan Vitalitas HMI Lewat Pola Pikir Dialektis • 1
2. Rekonstruksi Straregi Kultural HMI • 4
3. Implementasi Strategi Kultural Menuju Terciptanya Kader Emansipatoris • 6
   Pendahuluan • 6
   Reduksi Historis • 6
   Strategi Kultural: Upaya Transendensi • 7
   Komitmen Moral dan Intelektual • 7
   Menuju Kader Emansipatoris • 7
4. Agenda Pembaharuan HMI • 9
   DilemaTradisi: Upaya Menyikapi "The Self" • 10
   HMI dan Pesona Kekuasaan: Upaya Menyikapi "The Other" • 11
   Pemanfaatan Ilmu-Ilmu Sosial: Upaya Menyikapi Realitas Kongkrit • 13
5. Menegaskan Kembali Komitmen Kerakyatan HMI • 15
   Tri Komitmen HMI • 15
   HMI dan Civil Society • 15
   Dua Orientasi Gerakan • 16
   Penegasan Komitmen Kerakyatan • 16
6. Menuju Renaissans HMI • 17
7. Tradisi Dalam Ketegangan Antara Inti Batin dan Ekspresinya • 19
8. Dari Teologi Pembaruan Ke Pembaruan Teologi • 22
9. Antara "Kelisanan" dan "Ketulisan" HMI • 25
   Pra Wacana • 25
   HMI: Antara "Fakta Insan Cita" dan "Fakta HMI" • 25
   Antara Kelisanan dan Ketulisan • 27
   Pemitosan Kembali HMI • 28
   Sekelumit Analisis Terhadap AD/ART HMI • 29
10. Mengukur Kadar Demokrasi dan Pluralitas HMI (Kilas Balik "Kasus SK") • 32

INSTITUT PERTANIAN
BOGOR

1

MENGEMBALIKAN VITALITAS HMI LEWAT POLA PIKIR DIALEKTIS

Pada awalnya barangkali bermula dari proyek besar Hegel untuk "mengakhiri sejarah filsafat". Seperti yang diketahui dari sejarah pemikiran di Barat, bahwa idealisme kritis yang ditawarkan oleh Immanuel Kant guna menyudahi pertentangan antara empirisisme dan rasionalisme, kembali pecah menjadi dua aliran yaitu idealisme subyektif dan idealisme obyektif. Bak seorang "resi", Hegel kemudian tampil menjadi "juru damai" bagi berbagai aliran, dengan mengajukan senjata pamungkas bernama "dialektika". Semenjak itu, kerangka berpikir dialektis terus menemukan metamorfosisnya, misalnya seperti yang dikembangkan oleh Friedrich Engels, Karl Marx, dan sebagainya. Di kalangan pemikir Muslim, pola pikir dialektis ini bisa ditemukan di antaranya pada teori Ibn Khaldun tentang terbentuknya *masyarakat beradab*.

Di dalam sejarah pemikiran keagamaan, tak terkecuali Islam, pola-pola berpikir dialektis ini rupanya jarang sekali dijumpai. Adanya proses pelembagaan praktek dan pemikiran keagamaan lewat pembentukan ortodoksi, bisa dirujuk sebagai halangan yang membuat orang merasa enggan dan bahkan tabu untuk melakukan kritik terhadap "nalar" sendiri. Inilah segi terpenting yang membedakan pemikiran Islam dari pemikiran Barat yang selalu melakukan kritik epistemologis yang berkesinambungan sehingga terus melahirkan pemikiran-pemikiran baru. Di kalangan Islam, agaknya baru Arkoun seorang yang secara sistematis dan tuntas berhasil melakukan hal tersebut pada pemikiran Islam lewat kajian-kajiannya tentang "historisitas logos".

Ketidakmampuan mengembangkan pola pikir dialektis ini berlaku juga, tanpa terkecuali, pada HMI. Selama ini, di kalangan eksponen HMI ada kecenderungan negatif untuk gampang menyederhanakan persoalan. Hal ini terkait erat dengan cara "pembacaan" terhadap realitas. Realitas selalu dilihat sebagai kumpulan satuan-satuan (unit-unit) yang utuh, padu, homogen, dan bermakna tunggal, otonom tanpa berelasi dengan satuan di luar dirinya; singkatnya, sebagai sesuatu yang bersifat "obyektif". Akibatnya, orang menjadi mudah terjebak pada penghadapan penghadapan antara dua atau lebih satuan yang dianggap otonom.

Tesis Huntington umpamanya, menyatakan terjadinya benturan peradaban (*clash of civilitation*) pada era pasca perang dingin, antara Barat di satu pihak berhadapan dengan Islam dan Konfusianisme di pihak lain. Dalam konteks HMI, hal tersebut tampak pada kebiasaan mempertentangkan antara visi perkaderan dan pergerakan, orientasi kulturan dan struktural, dan semacamnya. Padahal, kecenderungan berpikir tanpa nuansa inilah yang menjadi bulan-bulanan kritik gerakan posmodernisme. Menurut gerakan ini, dalam satuan-satuan itu sendiri terdapat "semburat makna".

---

* Artikel ini semula adalah draft usulan Konferca HMI Cabang Yogyakarta tahun 1995. Dalam versi aslinya, tulisan ini juga dilengkapi dengan usulan praktis.

Sehingga, mempertentangkan antara satu dengan yang lain dianggap sebagai sikap otoriter, hegemonik dan menjajah.

Untuk dapat keluar dari keterperangkapan semacam ini, metode berpikir dialektis dapat membantu banyak. Kalau logika formal menyatakan bahwa A=A, lain tidak; maka logika dialektis akan menambahkan bahwa bukan saja A=A, melainkan juga A≠-A, atau A= -(-A). (Baca: A tidak sama dengan bukan-A, atau A sama sengan bukan-bukan-A.) Inilah yang disebut dengan pola "negasi-dari negasi". Lebih dari itu, metode ini akan semakin efektif justru di tengah keterceraiberaian makna. Dengan berlandaskan prinsip bahwa *kesatuan tersusun dari keterpecahan, dan unsur-unsur terpisah akan bergerak secara kualitatif ke arah kesatuan*, maka kompleksitas kenyataan dapat lebih mudah dihadirkan ke dalam struktur kesadaran. Dengan begitu, metode ini dapat menghindarkan dari dua keterjebakan sekaligus: dari kecenderungan reduksionistis dan fragmentaris seperti terdapat pada pemikiran positivisme, dan dari sikap nihilis di balik timbunan makna seperti terdapat pada pemikiran posmodernisme. Walhasil, metode ini dapat membawa ke arah "transendensi persoalan"; melakukan sintesis yang sekaligus merupakan tesis untuk proses dialektika berikutnya. Dialektika semacam ini disebut "dialektika spiral", yaitu sebuah corak dialektika yang pola pengulangannya selalu bergerak ke arah kemajuan karena setiap tahapannya selalu mengalami pemaknaan baru. Apabila metode dialektika ini diterapkan untuk menjelaskan proses perjalanan sejarah, maka ia dapat menghindarkan dari sebuah pengandaian bahwa hanya satu pihak tertentu saja yang menjadi sumber dan aktor perubahan. Agama misalnya, tidak selamanya menjadi rujukan perumusan cita-cita kesejarahan suatu masyarakat. Dialektika historis masyarakat Barat, justru bertolak dari penolakan terhadap agama. Dalam tradisi pemikiran Barat, upaya untuk menjelaskan proses dialektika tersebut memang mengambil bentuk yang beraneka ragam. Karl Marx menawarkan pendekatan materialisme dialektis, yaitu bahwa basis bagi terjadinya perubahan sejarah adalah dialektika material, yaitu dialektika yang berdasarkan pada infrastruktur ekonomi suatu masyarakat. Hegel mengatakan bukan materi, namun juga bukan sepenuhnya Ide, melainkan sintesis dari keduanya yaitu Ide yang imanen atau mensejarah (Hegel menyebutnya, "Roh Absolut"). Berbeda dengan kedua filsuf ini, Peter L. Berger menawarkan konsep dialektika yang berbasis pada *aktivitas eksistensial manusia*. Menurut Berger, masyarakat adalah suatu fenomena dialektik. Dengan ungkapan lain, masyarakat adalah produk manusia yang akan selalu memberikan respon balik kepada penciptanya. Proses dialektika ini terjadi melalui tiga momentum/langkah, yaitu eksternalisasi, obyektivasi, dan internalisasi. *Eksternalisasi* adalah suatu pencurahan kedirian manusia secara terus menerus ke dunia, baik dalam aktivitas fisis maupun mentalnya. *Obyektivasi* adalah disandangnya produk-produk aktivitas itu (baik fisis maupun mental), suatu realitas yang berhadapan dengan para produsennya semula, dalam bentuk suatu kefaktaan (faktisitas) yang eksternal terhadap, dan lain dari, produsen itu sendiri. *Internalisasi* adalah peresapan kembali realitas tersebut oleh manusia, dan mentransformasikannya sekali lagi dari struktur-struktur dunia obyektif ke dalam struktur-struktur kesadaran subyektif. [1]

Seperti yang telah disebutkan, proses dialektika melalui tiga langkah di atas adalah bagian dari aktivitas eksistensial manusia demi kepenuhan dirinya. Manusia bukanlah makhluk "tiban", suatu produk jadi dan final. Manusia adalah proses yang belum selesai, dan hakekat kemanusiaannya terletak pada keseluruhan proses itu sendiri, yaitu proses untuk "mengada". Dalam rangka "mengada", manusia memberartikan dirinya ke luar, tindakan tersebut menciptakan realitas obyektif di luar dirinya, dan realitas itu kemudian dicerap kembali ke dalam struktur kesadarannya. Pola hubungan siklus ini sering disebut pula "gerak intensional".

Ketiga tahapan proses dialektika di atas kiranya relevan untuk dipinjam dalam konteks "pergerakan" HMI guna mengembalikan vitalitasnya yang telah lama hilang. Untuk itu HMI harus mampu mengembangkan seperangkat alat analisis yang memadai dalam konteks dialektika tersebut. Untuk melakukan eksternalisasi, dibutuhkan kemampuan melakukan analisis

struktur sosial. Untuk melakukan obyektivasi dibutuhkan kemampuan melakukan analisis struktur tindakan. Akhirnya, untuk melakukan internalisasi dibutuhkan kemampuan melakukan analisis struktur kesadaran. Dalam konteks yang lain, Hassan Hanafi juga pernah melontarkan hal yang senada. Untuk melakukan pembaruan, katanya, mutlak diperlukan tiga proyek intelektual: apresiasi terhadap tradisi sendiri, apresiasi terhadap tradisi orang lain, dan apresiasi terhadap realitas obyektif.

Menjadi pertanyaan bagi HMI: sebagai tipikal gerakan pembaruan mampukah ia melakukan kesemua proyek intelektual di atas?!

[1] Peter L. Berger, *Langit Suci: Agama Sebagai Realitas Sosial* (Jakarta: LP3ES. 1994), hlm. 4-5.

2

REKONSTRUKSI STRATEGI KULTURAL HMI

Taufik Abdullah pernah mengemukakan suatu corak "ketegangan" yang muncul sebagai akibat dari persinggungan proses Islamisasi dengan realitas historis dan struktural masyarakat penganut (Prisma; Juni, 1982). Ketegangan tersebut muncul ketika terjadi tarik menarik antara keharusan peleburan diri secara total dalam universalisme ajaran Islam, dengan desakan pengaturan institusional dan kepranataan dari para penganut yang bersifat lokal dan partikular. Tarik menarik ini merupakan dinamika internal Islam yang dapat digambarkan sebagai gerak bolak-balik dua kutub pendulum, namun yang tetap terpaku pada pusat tunggal, yaitu Al-Qur'an (dan Sunnah). Kecenderungan yang lebih kuat pada kutub ajaran universal agama akan menampilkan corak gerakan substansiasi yang bersifat kultural dan anti struktur. Sedangkan kecenderungan yang lebih besar pada kutub sebaliknya akan memunculkan gerakan kewenangan (otoritas) dan institusional yang bersifat struktural.

Dalam skala yang lebih kecil, ketegangan dinamis semacam di atas juga berlangsung dalam tubuh Himpunan Mahasiswa Islam (HMI). Sebagaimana umumnya gerakan sosial yang menekankan pada transformasi spiritual, HMI pada awalnya merupakan gerakan substansiasi dan anti struktur (dalam pengertian Victor Turner). Hal ini ditegaskan dalam rumusan normatif HMI yang antara lain bersifat independen (etis dan organisatoris), berfungsi sebagai organisasi kader, dan beridentitaskan Islam yang bercorak monoteis radikal (NIK). Selain itu juga tercermin pada aktualitas historis di mana HMI memposisikan diri sebagai anak kandung ummat dan bangsa, serta memilih melakukan pembaruan pemikiran ketimbang mempertahankan persatuan ummat yang bersifat abstrak dan statis.

Akan tetapi dalam perkembangannya, gerakan kultural ini segera dihadapkan pada masalah eksistensi dan keberlangsungan gagasannya, sehingga tuntutan kelembagaan dan pengaturan struktural pun menjadi tak terelakkan. Perkembangan ini sebenarnya adalah evolusi yang wajar dan tak perlu dirisaukan (begitulah nasib setiap gerakan sosial), asalkan ia dipahami sebagai momen sesaat pergeseran pendulum dari satu kutub ke kutub yang lain. Jika tidak, maka ia bukan lagi dinamika yang kreatif melainkan kejumudan yang statis.

Selain dihadapkan pada dinamika internal tadi, HMI dewasa ini juga dihadapkan pada situasi eksternal kehidupan berbangsa dan bernegara yang –dalam kata-kata Reggs-- berada dalam suasana *"bureaucratic polity"*, yaitu suatu sistem di mana proses pengambilan keputusan berlangsung dan dilakukan di dalam birokrasi (Dawam Rahardjo; 1993). Sistem ini selain didukung kalangan militer dan kaum intelegensia yang berperan sebagai teknokrat, juga diperkokoh oleh kebijakan birokratisasi setiap segmen masyarakat. Akibatnya, posisi negara (*state*) terhadap rakyat semakin kuat, sehingga memperkecil peluang bagi terciptanya suatu *civil society* (masyarakat *madani*).

---

* Artikel ini semula ditulis sebagai dasar pemikiran proposal Bulan Dharma Insan Cita (BDIC).

Dalam kondisi obyektif semacam ini, HMI dituntut untuk mampu menjadikan diri sebagai basis kekuatan intelektual yang bebas, sehingga dapat semakin mempertegas peran kulturalnya. Namun alih-alih demikian, HMI justru terjerat pada penetrasi budaya birokratis negara yaitu ketika ia mulai mengembangkan berbagai prosedur dan mekanisme keorganisasian yang bersifat birokratis dan struktural. Hal ini mengakibatkan kekuatan transformatif HMI semakin memudar ditelan oleh timbunan teks, norma-norma dan rutinitas administrasi yang serba regulatif, di samping juga tekanan-tekanan kekuatan eksternal yang kian represif. Bagaimanapun juga, setiap bentuk kelembagaan selalu menghendaki adanya berbagai corak akomodasi demi menjaga eksistensinya. Karena itu struktur bukan saja dapat melembagakan substansi ajaran, namun dengan sifat kelambanan dan kemprominya dapat pula "menjinak-kannya".

Menghadapi dilema-dilema internal dan eksternal ini maka yang agaknya mendesak untuk dilakukan HMI adalah suatu *rekayasa organisasi* yang mengacu pada nilai-nilai dasarnya untuk dapat memenuhi berbagai tuntutan dari perkembangan yang ada. Dengan kata lain, suatu reaktualisasi nilai-nilai asasiah dan primordian serta, pada saat yang sama, melakukan suatu proses – dengan memakai istilah Taufik Abdullah-- "sekularisasi dari kenyataan struktural". Dalam hubungan inilah HMI sebagai organisasi kader perlu merumuskan kembali peran dan tanggung jawabnya sebagai kaum intelektual yang terwujud dalam aksi-aksi aktual. Peran dan tanggung jawab intelektual ini perlu ditekankan, selain karena lebih sesuai dengan eksistensi HMI sebagai organisasi mahasiswa, juga merupakan strategi kebudayaan yang cukup ampuh sebagai bentuk *counter elite* terhadap hegemoni kekuasaan negara. Meski untuk ini HMI juga harus sedia melakukan restrukturisasi kelembagaan agar dapat bergerak lebih luwes, lincah dan otonom. Di samping itu HMI juga harus mampu terus menerus memperbarui visi teologis yang dapat membangkit-kan kesadaran praktis dalam konteks persoalan keummatan, kerakyatan dan kebangsaan. Sementara berhadapan de-ngan pesona kekuasaan yang menggiurkan, HMI harus mampu menjaga diri untuk tetap berada dalam zona yang oleh Wiratno Soekito disebut sebagai "batas-batas kultural yang tak terlanggar".

Itulah yang kemudian menentukan apakah HMI masih merupakan gerakan emansipatif di masa depan ataukah sudah menjadi fosil peninggalan masa lampau.

3

IMPLEMENTASI STRATEGI KULTURAL MENUJU TERCIPTANYA KADER EMANSIPATORIS

Pendahuluan

Himpunan Mahasiswa Islam lahir di tengah pentas perjuangan bangsa dengan segumpal muatan idealisme dan nilai-nilai luhur perjuangan. Hal inilah yang membentuk "aspek normativitas" HMI yang sepanjang sejarah perjalannya selalu diupayakan transformasinya ke dalam kenyataan faktual. Justru karena yakin terhadap kebenaran nilai-nilai tersebut, maka kelanjutan untuk melakukan transformasi adalah konsekuensi logis yang tak terelakkan.

Sudah barang tentu, perwujudan historis HMI tidak selalu sejajar atau merupakan representasi final dari nilai-nilai idealnya. Sebaliknya, dapatlah dikatakan bahwa baik aspek historisitas maupun normativitas HMI sama-sama berinteraksi satu sama lain dalam pola hubungan yang saling pengaruh-mempengaruhi. Tidak jarang interaksi tersebut menciptakan ketegangan-ketegangan, baik yang bersifat kreatif dan penuh intelektual maupun yang destruktif dan semata-mata emosional.

Salah satu bentuk ketegangan tersebut adalah tarik menarik antara penekanan pada universalitas nilai-nilai dengan tuntutan pengaturan kepranataan nilai-nilai ideal tersebut dalam realitas faktual. Penekanan pada aspek yang pertama akan menampilkan gerakan substansiasi yang bersifat universal dan inklusif, sedangkan kecenderungan yang lebih besar pada kutub terakhir akan memunculkan gerakan kewenangan (otoritas) dan institusional yang bersifat struktural.

Corak ketegangan di atas akan menciptakan dinamika internal yang kreatif selama dialektika di antara kedua kutub tersebut dapat terus berlangsung. Suatu nilai ideal akan tinggal dalam konstruksi abstrak belaka kecuali jika ia mewujud-nyata secara struktural dalam realitas historis yang lokal dan spesifik. Sebaliknya, struktur yang bersifat lokal dan spesifik tersebut benar-benar merupakan manifestasi dari yang universal hanya apabila ia selalu terbuka dan dapat dirujukkan kembali pada referensi awalnya. Dengan istilah teknis yang lebih singkat, dinamika internal itu hanya akan terjadi jika terus berlangsung apa yang oleh Dr. Kuntowijoyo disebut sebagai proses *coding* dan *decoding*.

Reduksi Historis

"Teks" sejarah HMI memperlihatkan bahwa dialektika seperti diterangkan di atas tak selamanya berhasil diwujudkan. Artikulasi perjuangan HMI pada kenyataannya tidak pernah bisa lepas dari realitas sosio-kultural yang melingkupinya. Dinamika HMI pada Orde Lama misalnya, bersifat sangat ideologis. Sementara gerakan pembaruan HMI pada masa awal Orde Baru bagaimanapun tidak bisa lepas dari bias modernisasi dan kecenderungan developmentalis. Kenyataan ini diperparah oleh kecenderungan HMI belakangan ini

---

* Artikel ini semula ditulis sebagai dasar pemikiran proposal RAK XXX HMI Kom. Fakultas Ushuluddin.

yang kian terserap dalam logika birokrasi dan hegemoni kekuasaan.

Selain dipengaruhi oleh faktor eksternal, dinamika internal HMI juga terlihat terus mengalami pembusukan. "Teks-teks" yang dihasilkan HMI sepanjang sejarah perjalanannya yang panjang, justru telah menjebaknya pada jeratan logosentrisme. Hal ini akibat ketidakmampuan melakukan transendensi terhadap "sejarah" sendiri, sehingga ia pun terkubur dalam timbunan teks-teks dan norma-normanya sendiri yang serba regulatif. Akibatnya, alih-alih melakukan transformasi struktural atas dasar nilai universal, ia justru terperangkap dalam struktur dan mekanisme kepranataan yang diciptakannya sendiri. Setiap struktur bukan saja dapat melembagakan substansi ajaran universal, namun dengan sifat kelambanan dan komprominya dapat pula "menjinakkan" atau bahkan "membekukannya".

Strategi Kultural: Upaya Transendensi

Mengingat reduksi historis ini disebabkan oleh keterjebakan pada kenyataan faktual, maka HMI dituntut untuk dapat mengadakan revitalisasi dengan cara melakukan interpretasi yang dinamis dan kreatif secara terus menerus terhadap jati diri HMI. Di satu sisi, hal itu dilakukan dengan meneguhkan kembali nilai-nilai asasiah dan primordial HMI, dan di sisi lain harus sedia melakukan —dalam kata-kata Taufik Abdullah— "sekularisasi dari kenyataan struktural".

Itu berarti bahwa HMI harus dapat menegaskan kembali peran dan strategi perjuangan kultural jika ia tetap komitmen pada upaya transformasi dan rekayasa sosial. Hal ini semakin relevan di tengah suasana *"bureaucratic polity"* yang melanda sistem pemerintahan dan juga tubuh HMI sendiri. Untuk itu, HMI harus menjadikan diri sebagai basis kekuatan intelektual yang ampuh sebagai *counter elite* terhadap hegemoni negara. Di sisi lain, berhadapan dengan pesona kekuasaan, HMI harus menahan diri untuk tetap berada dalam zona "batas-batas kultural yang tak terlanggar". Dengan menjalankan strategi ini, maka hal tersebut pada kelanjutannya akan dengan sendirinya merupakan bagian dari upaya mewujudkan *civil society* (masyarakat *madani*).

Komitmen Moral dan Intelektual

Strategi perjuangan kultural hanya mendapatkan lingkungan hidupnya yang subur dalam ladang persemaian moral. Justru prinsip yang melandasi strategi ini adalah nilai-nilai etik itu sendiri yang bersifat asasiah dan universal. Lebih jauh, komitmen moral itu pula yang merupakan modus aktualisasi strategi ini, karena berkat komitmen itulah dapat dilakukan evaluasi dan refleksi kritis yang merupakan daya dorong transendensi (C.A. van Peursen). Selain merupakan basis ontologis dan eksis-tensial, komitmen moral juga merupakan sasaran teleologis dalam setiap bentuk rekayasa perbuahan. Maka strategi kultural, selain berangkat dari dan digerakkan oleh komitmen moral, pada wawasan akhirnya juga mesti ditujukan untuk mewujudkan transformasi kesadaran moral.

Namun kesadaran moral belaka tanpa dilambari oleh kemampuan intelektual tidak akan mampu melampaui batas-batas subyektif yang melingkupinya. Perbuatan semata tidak dapat disebut relevan secara etik kecuali jika muncul dari rasa tanggung jawab moral yang besar dan pengetahuan yang tepat mengenai struktur-struktur yang ada. Bukan nilai etik atau perbuatan etik "apa" yang penting, tetapi nilai dan perbuatan etik "bagaimana" yang benar-benar berkaitan dengan struktur-struktur yang ingin dirubah (C.A. van Peursen). Hal itu dengan sendirinya mengandaikan seperangkat pengetahuan yang memadai tentang realitas faktual.

Dengan demikian, komitmen intelektual harus menjiwai setiap perbuatan etis. Selain itu, ia pun harus menjadi sasaranyang harus dicapai oleh strategi perjuangan kultural. Transformasi komitmen intelektual ini adalah hal yang tak bisa ditawar-tawar karena, seperti yang telah disebutkan, ia merupakan basis kekuatan dari strategi kultural.

Menuju Kader Emansipatoris

Kedua komitmen moral dan intelektual ini secara bersama-sama merupakan landasan bagi sikap independen dan mandiri. Hanya dengan kedua komitmen itulah dapat membentuk *"creative minority"* yang pada akhirnya diharapkan mampu menjadi kekuatan indpenden yang merupakan

"counter elite" yang mengimbangi hegemoni negara.

Walhasil, dalam konteks HMI, strategi perjuangan kultural tersebut dan implementasinya dalam bentuk transformasi kesadaran moral dan intelektual, akan mampu membentuk kader-kader emansipatoris: kader-kader yang tidak saja mampu membebaskan dirinya dari belenggu tirani subyektif, tapi juga sanggup melakukan pembebasan terhadap lingkungan sosial sekelilingnya dari belenggu tirani obyektif. Kemampuan melakukan pembebasan inilah yang justru merupakan esensi dari persaksian tauhid.

4
AGENDA PEMBARUAN HMI

Dialektika sejarah, tak terkecuali pada HMI --demikian pengantar sebuah buletin dengan mengutip pendapat Hassan Hanafi-- hanya dapat dibangun dari tiga kesadaran. Pertama, kesadaran tentang "aku" (*the self, al-âna*) yang terwujud dalam apresiasi terhadap tradisi masa lampau (*al-mawqif min at-turâs al-qadîm*). Kedua, kesadaran tentang "yang lain" (*the other, al-âkhar*). Dan ketiga, kesadaran tentang realitas kongkrit (*al-wâqi' al-hâsyir*).[1]

Tulisan ini berusaha mengulas tiga agenda "Tradisi dan Pembaruan" (*at-Turâs wa at-Tajdîd*) di atas dalam konteks dinamika pergerakan HMI. Karena itu pertama-tama akan ditelaah tentang tradisi HMI sendiri, selanjutnya bagaimana hubungan HMI dengan kekuasaan, dan terakhir bagaimana HMI berdialektika dengan kenyataan empiris.

Dilema Tradisi: Upaya Menyikapi "The Self"

Tradisi, kata bertuah itu, memang sebuah dilema. Dari sudut pandang tertentu, tradisi merupakan segenap kemungkinan potensial yang akan terus menjelma dalam perjalanan waktu. Tradisi boleh disebut rumah yang menjelaskan kedudukan dan posisi spasial dan temporal kita di masa kini. Karena itu, tingkat besar dan kecilnya kekayaan tradisi akan menentukan sekali terhadap kelangsungan dan vitalitas di masa depan. Dan jika muncul harapan dan sekaligus kekhawatiran terhadap tradisi, sesuatu yang sangat wajar itu, maka hal tersebut lamat-lamat dapat ditangkap dari kutipan laporan ini.

> "... yang kita butuhkan adalah satu kemampuan "pengenangan" (...), satu kesadaran sejarah yang tidak saja menoleh pada masa kini dan mendongak pada masa depan, namun juga yang *menghadirkan masa silam.*
>
> ....
>
> ... itulah yang kemudian menciptakan tradisi, suatu jalan (*sirat*) yang terus memanifestasikan dirinya lewat berbagai macam simbol sepanjang sejarah, namun yang tetap disatukan oleh benang merah yang menghubungkannya kembali pada sumber asalnya. Dan tradisi itulah yang kemudian membentuk corak pemikiran, seni, budaya, sistem prilaku, dan sebagainya."[2]

Dalam pengertian ini, tradisi berarti semesta nilai yang terus dirajut dengan segenap daya kreatif para penganut untuk diungkapkan dalam semesta simbol. Daya vitalitas sebuah kebudayaan sangat

---

* Artikel ini semula ditulis sebagai Bagian II LPJ Departemen Litbang yang disampaikan pada forum RAK XXX HMI Kom. Fak. Ushuluddin. Bagian ini merupakan rekonstruksi "sejarah pemikiran" yang sempat berkembang selama kepengurusan periode 1995-1996 tersebut, dengan berpijak pada dokumen-dokumen organisasi yang sempat dihasilkan oleh penulis.

ditentukan dari seberapa jauh semesta nilai ini, yakni tradisi kebudayaan itu sendiri, mampu memberi rangsangan kreatif bagi penganutnya di dalam menjelaskan segala peristiwa dan perubahan yang terjadi di masyarakatnya. Dan justru di sinilah letak persoalannya. Bagaimanakah jika ternyata yang terjadi adalah HMI telah menderita, meminjam ungkapan Walter Benjamin yang dikutip dalam laporan tersebut, "amnesia sejarah"?[3] Bagaimana jika semesta nilai tadi ternyata tidak mampu berdialog dengan realitas, hingga pada kelanjutannya menjadi sistem nilai yang tertutup, beku dan akhirnya berwatak hegemonik atau menindas?[4] Yang terjadi ketika itu adalah apa yang disebut Arnold Toynbee sebagai "krisis nilai" atau, seperti dinyatakan dinyatakan dengan tandas dalam Laporan Litbang, "hilangnya tradisi".[5] Dalam kondisi semacam itu, adalah bukan hal yang aneh bila muncul kesan yang sangat kuat bahwa HMI terlalu filosofis, justru akibat ketidakmampuan melakukan transformasi nilai-nilai normatif ke dalam dataran empiris.[6] Dan sudah merupakan kepastian bahwa komitmen nilai yang tidak terekspresikan dalam perilaku aktual maka akan segera mengalami pembusukan karena telah terperosok ke dalam slogan kosong dan sekian apologi. Sebuah alibi yang cukup cerdik tapi sekaligus licik!

Dan ketika sebuah lembaga tercerabut dari akar tradisi sendiri, pasti ia "terjebak dalam tradisi yang bukan genuinnya".[7] Dalam hal ini dapat dinyatakan dengan tandas bahwa krisis pada semesta nilai akan berimbas secara langsung pada krisis manifestasinya, yaitu krisis pada semesta simbol yang mencakup segenap sistem kelembagaan dan pengejawentahan makna. Ketika sebuah budaya mengalami krisis nilai semacam ini, maka akan terjadilah proses yang disebut sebagai nihilisasi makna secara besar-besaran. Sebagai akibat dari proses tersebut adalah terciptanya rentangan pengasingan (alienasi) yang terus berakumulasi antara *sistem budaya* dan *nilai budaya*. Rentangan tersebut dapat begitu jauhnya sehingga sistem itu memperoleh kedudukan yang otonom dan independen. Dan justru dalam kedudukan inilah terjadi reduksi makna ketika universalitas nilai terbentur pada batasan-batasan kaidah, norma, tradisi, dan institusi yang lazim.[8] Akibatnya mentradisilah ritus-ritus simbolik, sakralisasi sistem dan mekanisme keorganisasian, dan praktek-praktek otomat lainnya yang semakin irrasional dan kehilangan legitimasi nilai. (Dan bukankah landasan nilai tersebut sebelumnya telah mengalami krisis relevansi?)

Dalam pada itu, selain menyangkut semesta nilai dan semsta simbol, tradisi juga terkait dengan wacana (*discourse*) dan *episteme*. yang mengendap dalam alam kesadaran dan yang dilestarikan dalam sekian banyak teks yang saling berkaitan. Dalam kenyataannya, manusia tidak dapat berpikir dan mengungkapkan diri kecuali melalui tradisi pemikiran dan kebahasaan tertentu; sebuah kungkungan logosentris seperti peritilahan Jacques Derrida.[9] Tradisi itulah yang menentukan cara pemahaman, penceritaan dan penalaran yang khas kelompok masyarakat tertentu. Di dalam wacana keorganisasian yang telah mengalami krisis ganda pada semesta nilai dan semesta simbol, maka terjadinya kungkungan logosentris semacam ini tentulah merupakan "tragedi yang amat tragis" (meminjam istilah Iwan Simatupang).

Menghadapi dilema ini, yakni dilema diri sendiri (*musykilah al-âna*), memahami duduk persoalan saja tidaklah cukup meski itupun sedah merupakan separoh jawaban. Dalam kaitan ini, yang menjadi *the body of problem* adalah batas tipis eksistensi diri, yaitu ketegangan antara imanensi dan transendensi. *Imanensi* berarti ketertutupan dan ketertenggelaman dalam batasan-batasan sistem spesifik yang sangat historis dan lokal-spesifik. Sedang *transendensi* adalah keterbukaan dan keterpanggilan pada semsta nilai ideal yang bersifat trans-historis dan universal, suatu wawasan yang berhasrat untuk melampaui keterbatasan cakrawala sendiri. Tarik menarik antara kedua kutub ini dapat menciptakan sebuah ketegangan kreatif asalkan dapat memenuhi kriteria-kriteria tertentu. Sebuah proposal yang cukup ekstensif secara lugas memberikan konstatasi mengenai hal ini.

> "Corak ketegangan di atas akan menciptakan dinamika internal yang kreatif selama dialektika antara kedua kutub tersebut dapat terus berlangsung. Suatu nilai ideal akan tinggal dalam konstruksi abstrak belaka kecuali jika ia mewujud-

nyata secara struktural dalam realitas historis yang lokal dan spesifik. Sebaliknya, struktur yang bersifat lokal dan spesifik tersebut benar-benar merupakan manifestasi dari yang universal hanya apabila ia selalu terbuka dan dapat dirujukkan kembali kepada referensi awalnya."[10]

Dengan kata lain, antara semesta nilai dan semesta simbol harus terjalin dialog bolak-balik tanpa pernah terhenti pada salah satu kutub. Keterjebakan pada satu kutub akan dengan otomatis memangkas gerak dialektika yang niscaya berakibat pada kemunafikan dan pembusukan internal. Entah itu berupa kebekuan dalam timbunan norma-norma sendiri yang serba regulatif, ataupun kenyamanan di balik lindungan retorika dan apologetika kosong yang menipu diri. Hasilnya sama: *bunuh diri intelektual dan moral.*

Dan jika ada yang paling menggelisahkan di tubuh HMI ini, justru adalah kesadaran akan fakta tidak atau kurang disadarinya keterjebakan ini. Suatu kungkungan logosentris yang menciptakan kawasan yang "tak-terpikirkan", "tak-terkatakan", "tak-tertuliskan", dan akhirnya "tak-diperdebatkan". Dalam kungkungan "kamar gelap" ini, HMI memang terus hidup dan memperoleh banyak anggota; siapa bilang tidak. Tetapi HMI yang berwujud sosok mitologis, HMI yang impoten, "makhluk yang berdaya gerak namun tidak menggerakkan".[11] Dan jika ini yang merupakan situasi dominan, maka kebekuan di atas harus didobrak dan didekonstruksi, "satu pembongkaran besar-besaran demi memutus arus logosentrisme yang sedemikian kuat menjerat".[12] Upaya dekonstruksi ini sudah barang tentu hanyalah merupakan satu faset, tahapan sejarah tertentu yang harus segera dilampaui. Segera setalah itu, persoalan yang lebih mendasar adalah menyangkut corak rekayasa perubahan apa yang harus dilakukan. Dalam hal ini, rekayasa perubahan sejauh yang terkait dengan penyikapan terhadap *the self* mencakup dua agenda seperti yang dipaparkan dalam kutipan berikut ini.

> "HMI dituntut untuk dapat mengadakan revitalisasi dengan cara melakukan interpetasi yang dinamis dan kreatif secara terus menerus terhadap jati diri HMI. Di satu sisi, hal itu dilakukan dengan *meneguhkan kembali nilai-nilai asasiah dan primordial HMI*, dan di sisi lain harus sedia melakukan ... *"sekularisasi dari kenyataan struktural!"*."[13]

Dua agenda di atas: keberpihakan pada nilai asasiah dan sekularisasi dari kenyataan struktural, dalam bagian lain proposal tersebut dinyatakan sebagai *strategi kultural.* Yaitu suatu strategi yang memiliki "kecenderungan yang lebih kuat pada kutub ajaran universal", hal mana "akan menampilkan corak gerakan substansiasi yang bersifat kultural dan anti struktur". Sebaliknya, kecenderungan yang lebih kuat pada semesta simbol dan sistem kepranataan "akan memunculkan gerakan kewenangan (otoritas) dan institusional yang bersifat struktural".[14]

Dengan kebijakan pengedepanan semsta nilai, hal itu bukan berarti hendak mengabaikan arti penting semesta simbol. Hanya saja, semesta simbol ini harus diletakkan secara proporsional sebagai wujud ungkapan aktual semesta nilai, dan bukannya sebuah keberadaan tersendiri yang otonom dan berdaulat penuh.

HMI dan Pesona Kekuasaan: Upaya Menyikapi "The Other"

Dalam pada itu, HMI tidak semata-mata berdialog dan berhadapan dengan khazanah kekayaan tradisi sendiri. Hal lain yang tidak kalah pentingnya adalah berbuat hal yang sama terhadap sesuatu di luar dirinya: "the other". Hanya dengan begitulah maka strategi kultural dapat diwujudkan bukan saja sebatas komitmen etis melainkan juga kerangka praktis. Tanpa itu, upaya perubahan akan terjatuh pada semangat emosional belaka tanpa dibarengi kemampuan operasional.

> "Setiap upaya perubahan tidaklah cukup dengan mengandalkan semangat belaka, namun memerlukan pula tindakan -tindakan yang bersifat sistematis, kontinyu dan konsekuen. Dengan kata lain, sebuah semangat selain merupakan sesuatu yang bersifat emosional mestilah juga bersifat rasional dan dapat didialogkan."[15]

Di antara sekian banyak situasi eksternal yang ada salah satu persoaln fundamental yang dihadapi HMI adalah menyangkut hubungannya dengan kekuasaan. Menentukan hubungan yang tepat dengan kekuasaan, apalagi jika kekuasaan itu enderung dominatif, adalah persoalan yang sangat pelik. Terlebih lagi

jika HMI tidak cukup memiliki independensi struktural sehingga dengan mudah menjadi subordinan dari negara. Entah hal tersebut lebih disebabkan kuatnya dominasi negara, ataupun lebih karena HMI sendiri turut menikmati kekuasaan tersebut.

Jeratan kekuasaan negara ini diperkokoh dengan adanya kebijakan politik birokratisasi. Dengan kebijakan ini, jaring-jaring kekuasaan semakin menggurita dan menyelusup k segenap aspek kehidupan. Hal tersebut berakibat pada makin kuatnya posisi negara terhadap rakyat, sehingga rakyat tidak pernah memiliki posisi tawar (*bargaining position*) terhadap kekuasaan. Situasi ini digambarkan dalam kutipan berikut:

> "HMI dewasa ini ... dihadapkan pada situasi eksternal kehidupan berbangsa dan bernegara yang ... berada dalam suasana *"bureaucratic polity"*, yaitu suatu sistem di mana proses pengambilan keputusan berlangsung dan dilakukan di dalam birokrasi (...). Sistem ini selain didukung kalangan militer dan kaum intelegensia yang berperan sebagai teknokrat, juga diperkokoh oleh kebijakan birokratisasi setiap segmen masyarakat. Akibatnya, posisi negara (*state*) terhadap rakyat semakin kuat, sehingga memperkecil peluang bagi terciptanya suatu *civil society* (masyarakat *madani*)."[16]

Menghadapi situasi eksternal semacam ini, dibutuhkan strategi lain yang tidak semata-mata bersifat kultural. Pada kenyataannya, seperti yang telah diuraikan panjang lebar di atas, strategi kultural lebih bersangkut paut dengan penyikapan terhadap "the self", yaitu berupa prioritas terhadap sistem nilai daripada sistem kelembagaan. Kutipan pamflet di bawah ini mempertanyakan tentang strategi apa yang harus diambil dalam konteks penyikapan terhadap "the other", dalam hal ini kekuasaan.

> "Di tengah dominasi state atas civil, dan militer atas kekuasaan rakyat; di dalam jerat sistem kekuasaan dan bureaucratic polity, mampukan hegemoni negara tertandingi? Bagaimana jika budaya birokratis justru merasuki basis-basis kekuatan independen? Mampukah gerakan-gerakan kultural berhadapan dengan pesona sekaligus gempuran struktural. Luntas, kepada siapa independensi dan keberpihakan akan dipertaruhkan? Lalu, di manakah posisi HMI?"[17]

Dalam kenyataannya, posisi HMI di tengah hegemoni dan gempuran struktural ini sangatlah ironis. Kutipan berikut menyatakan keprihatinannya tentang hal ini.

> "HMI justru terjerat pada penetrasi budaya birokratis negara yaitu ketika ia mulai mengembangkan berbagai prosedur dan mekanisme keorganisasian yang bersifat birokratis dan struktural. Hal ini mengakibatkan kekuatan transformatif HMI semakin memudar ditelan oleh timbunan teks, norma-norma dan rutinitas administrasi yang serba regulatif...."[18]

Penetrasi ini dapat terjadi, dan bahkan berlangsung dengan sangat mudah, karena HMI sendiri, seperti disinggung di atas, kurang memiliki independensi struktural. Akibatnya, ia cenderung menjadi subordinan dan kepanjangan tangan dari kepentingan kekuasaan, baik disadari atau tidak. Dalam hal ini yang menjadi akar persoalan adalah belum terbentuknya diferensiasi institusional secara tuntas. Diferensiasi antar institusi, sebagai ciri masyarakat modern, masih berjalan setengah hati sehingga penetrasi antar institusi tetap berlangsung. Sudah barang tentu dalam iklim saling penetrasi ini yang diuntungkan adalah pihak yang lebih kuat dan memiliki kekuasaan.

Mensikapi kenyataan di atas, maka langkah yang harus ditempuh HMI adalah memperkuat *independensi struktural di atas landasan kokoh komitmen moral.* Kedua hal ini tidak bisa dipisahkan antara satu dengan lainnya karena masing-masing saling menunjang dan melengkapi. Memperkuat independensi strukturai berarti melakukan strategi perjuangan kultural dalam konteks resistensi terhadap kecenderungan hegemoni negara. Sedangkan komitmen moral memberikan muatan nilai etik dan spiritual di dalam pembentukan independensi dan integritas diri, di samping juga menjadi acuan dalam setiap rekayasa perubahan yang hendak dilakukan. Kesatupaduan dua jenis strategi ini –strategi struktural dan kultural– khususnya berkaitan dengan HMI, dijelaskan secara panjang lebar dalam kutipan berikut ini.

> "HMI sebagai organisasi kader perlu merumuskan kembali peran dan tanggung jawabnya sebagai kaum intelektual yang terwujud dalam aksi-aksi aktual. Peran dan tanggung jawab intelektual ini perlu ditekankan, selain karena lebih sesuai

dengan HMI sebagai organisasi kemahasiswaan, juga karena merupakan strategi kebudayaan yang cukup ampuh sebagai bentuk *counter elite* terhadap hegemoni kekuasaan. Meski untuk ini HMI juga harus sedia melakukan restrukturisasi kelembagaan agar dapat bergerak lebih luwes, lincah dan otonom. Di samping itu HMI juga harus mampu terus menerus memperbarui visi teologis yang dapat membangkit-kan kesadaran praktis dalam konteks persoalan kemmatan, kerakyatan dan kebangsaan. Sementara berhadapan dengan pesona kekuasaan yang menggiurkan, HMI harus mampu menjaga diri untuk tetap berada dalam zona ... "batas-batas kultural yang tak terlanggar"."[19]

Dari uraian panjang di atas tersajilah di hadapan kita beberapa pokok pikiran. *Pertama,* strategi kultural sebagai bentuk penyikapan terhadap "the self" diarahkan untuk mewujudkan independensi dan integritas diri. Hal ini dilkaukan dengan mengedepankan orientasi nilai dan berupaya membebaskan diri dari jeratan kenyataan struktural. Upaya tersebut selain didasarkan atas asas komitmen moral, juga harus dijiwai kemampuan intelektual. Sebab, komitmen moral belaka tanpa dilambari kemampuan intelektual tidak akan mampu melampaui batas-batas subyektif yang melingkupinya. *Kedua,* dengan berbasis pada independensi dan integritas diri di atas, maka dalam hubungannya dengan "the other" akan menempatkan HMI pada posisi struktural yang otonom dan bebas berdaulat. Pada kelanjutannya, independensi struktural tersebut dapat dijadikan sebagai basis untuk membentuk elit tandingan (*counter elite*) terhadap penetrasi kekuasaan di luar dirinya. Independensi struktural itu pula yang memungkinnya untuk melakukan *bergaining position* terhadap kekuasaan negara yang pada kelanjutannya dapat merintis upaya mewujudkan masyarakat berkeadaban (*civil society*).

Keterpaduan kedua jenis strategi di atas, kultural dan struktural, adalah bentuk pengungkapan lain dari dua istilah organinisasi yang tak bisa dipisahkan satu dengan yang lain, yaitu "independensi etis" dan "independensi organisatoris". Strategi kultural mewakili apa yang disebut dengan independensi etis, sedangkan strategi struktural mewakili apa yang disebut dengan independensi organisatoris.

Pemanfaatan Ilmu-ilmu Sosial: Upaya Menyikapi Realitas Kongkrit

Pada bagian depan telah disinggung bahwa keberpihakan etis tidaklah memadai kecuali jika dapat ditransformasikan ke dalam kenyataan kongkrit. Hal itu berarti bahwa keberpihakan etis bukanlah semata-mata menyangkut proses pencerapan nilai ke dalam struktur kesadaran subyektif, namun juga, dan terutama, menyangkut pernyataan aktualnya ke dalam kesadaran praktis untuk selanjutnya mewujud nyata dalam kenyataan obyektif. Ketidakmampuan melakukan hal ini akan menyebabkan HMI mengalami pembusukan moral dan intelektual sekaligus. Lebih dari itu juga akan berakibat pada krisis eksistensial mengingat hal di atas merupakan bagian aktivitas eksistensial yang bersifat dialektis, sebagaimana yang dikemukakan oleh Peter L. berger. Menurut Berger, aktivitas eksistensial manusia merupakan satu kesatuan siklus yang terbangun dari dialektika tiga momentum eksistensial, yaitu *eksternalisasi, obyektivasi* dan *internalisasi.* Eksternalisasi berarti pencurahan kedirian, suatu upaya pemberartian diri ke luar. Tindakan tersebut menciptakan realitas obyektif, suatu kefaktaan yang terpisah dan berdiri di luar diri; yaitu apa yang disebut obyektivasi. Sedangkan internalisasi adalah pencerapan kembali realitas kefaktaan yang obyektif tadi ke dalam struktur kesadaran.[20]

Agar ketiga tahapan dialektis ini dapat berlangsung secara efektif, maka mutlak diperlukan seperangkat pengetahuan yang memadai. Dengan seperangkat pengetahuan ini, maka proses dialektika di atas dapat direkayasa menurut tujuan etik tertentu dan tidak berlangsung secara alamiah begitu saja. Di sinilah perlunya komitmen moral dibarengi dengan kapasitas intelektual, sebagaimana ditekankan oleh kutipan berikut.

> "Perbuatan semata tidak dapat disebut relevan secara etik kecuali jika muncul dari rasa tanggung jawab moral yang besar dan pengetahuan yang tepat mengenai struktur-struktur yang ada. Bukan nilai etik atau perbuatan etik "apa" yang penting, tetapi nilai etik dan perbuatan etik "bagaimana" yang benar-benar berkaitan dengan struktur yang ingin dirubah."[21]

Untuk itu HMI harus mampu mengembangkan seperangkat alat analisis yang memadai dalam konteks dialektika

tersebut. Untuk melakukan eksternalisasi, dibutuhkan kemampuan melakukan analisis struktur sosial. Untuk melakukan obyektivasi dibutuhkan kemampuan melakukan analisis struktur tindakan. Akhirnya, untuk melakukan internalisasi dibutuhkan kemampuan melakukan analisis struktur kesadaran.[22]

Dalam konteks penyikapan terhadap realitas kongkrit, adanya kemampuan melakukan analisis sosial sangatlah relevan dan signifikan. Rekayasa perubahan melalui strategi kultural dan struktural tidak pernah mendapatkan pijakan realismenya kecuali jika didasarkan atas pengetahuan yang memadai mengenai struktur-struktur yang ada. Untuk itulah maka dalam HMI selain wacana teologis harus dikembangkan pula wacana sosial budaya guna mendukung dua kebijakan strategis sebelumnya. Justru karena independensi baru mendapatkan artinya dalam konteks interdependensi, maka kemampuan teoritis untuk memahami struktur-saling-ketergantungan ini menjadi suatu yang niscaya.

---

[1] "Pengantar Redaksi", *Bulletin Independen*, edisi I, hlm. 2.

[2] *Laporan Pertanggungjawaban Departemen Litbang*, disampaikan pada Rakcr II HMI Kom. Fak. Ushuluddin Periode 1995-1996. Selanjutnya disebut *Laporan Litbang*. Cetak miring dalam kutipan di atas dari penulis.

[3] *Ibid.*

[4] *Proposal Kegiatan Sarasehan Menyambut Konferensi Cabang*. Selanjutnya disebut *Proposal Sarasehan*.

[5] *Laporan Litbang*. dari penulis

[6] *Proposal Sarasehan.*

[7] *Laporan Litbang.*

[8] *Brosur LK I dan Baksos.*

[9] *Ibid.*

[10] *Proposal Kegiatan Rapat Anggota Komisariat XXX HMI Kom. Fak. Ushuluddin.* Selanjutnya disebut *Proposal RAK.*

[11] *Proposal Sarasehan.*

[12] *Laporan Litbang.*

[13] *Proposal Kegiatan Bulan Dharma Insan Cita (BDIC).* Selanjutnya disebut *Proposal BDIC.* Cetak miring dalam kutipan di atas berasal dari penulis.

[14] *Ibid.* Tema kegiatan BDIC ini sendiri memang diorientasikan untuk meneguhkan strategi kultural ini, yakni "Implementasi Mission HMI Dalam Wacana Kemmatan, Kerakyatan dan Kebangsaan: Upaya Rekontruksi Peran dan Strategi Kultural".

[15] *Proposal Kegiatan Dialog Anggota dan Pengurus.*

[16] *Proposal BDIC.*

[17] *Pamflet BDIC*, ditulis oleh M. Ilham. Semula dicetak miring.

[18] *Proposal BDIC.*

[19] *Ibid.*

[20] *Draft Usulan Konferca HMI Cabang Yogyakarta.* Selanjutnya disebut *Draft Usulan Konferca.*

[21] *Proposal RAK.*

[22] *Draft Usulan Konferca.*

5
MENEGASKAN KEMBALI KOMITMEN KERAKYATAN HMI

Tri Komitmen HMI

Ada tiga ide dasar yang mengilhami kelahiran HMI. *Pertama,* mempertegak dan mempertinggi *derajat rakyat* Indonesia (cetak miring dari penulis). *Kedua,* mempertegak dan memperkembangkan syiar agama Islam. Dua landasan asasiah ini membentuk kepribadian HMI yang dicirikan oleh tiga komitmen perjuangan, yaitu komitmen keislaman, kebangsaan dan, yang tak kalah pentingnya, kerakyatan. Sejarah menunjukkan bahwa dinamika pergerakan HMI dalam mewujudkan tiga komitmen di atas telah menjadi bagian yang tak terpisahkan dari sejarah perjuangan bangsa secara keseluruhan. Dalam komentar Victor Tanja: "Sejarah HMI terjalin sangat sempurna dengan sejarah Indonesia modern pada umumnya, dan dengan sejarah modern Islam di Indonesia khususnya" (1982; 169).

Akan tetapi keberadaan manusia selalu dicirikan oleh ketegangan waktu. Selain memiliki prestasi gemilang masa lampau, HMI kini menghadapi dunia hiudp yang sama sekali baru. Sementara itu, *elan* perubahan yang dulu pernah diperankan secara gemilang kini terus mengalami kemerosotan, ditelan oleh rutinitas dan birokratisasi organisasi. Kenyataan ini menuntut HMI untuk dapat melakukan redefinisi diri secara kontekstual dalam pergumulan dan tantangan sosial yang baru. Itu berarti HMI harus berupaya terus menerus dan penuh kesungguhan –jihad dan ijtihad— untuk memperbarui visi perjuangan sesuai tuntutan historis yang melingkupinya.

HMI dan Agenda Civil Society

Saat ini, di dalam kehidupan berbangsa dan bernegara, kita menyaksikan dengan gamblang proses politik dan ekonomi yang terus menajamkan jurang kesenjangan, dengan rakyat terus berada pada pihak yang dilemahkan. Ekses dari kesenjangan ini telah tergelar nyata dalam beraneka bentuk "letupan" yang jelas-jelas merupakan tindak kekerasan massal. Jurang kesenjangan tersebut telah menganga sedemikian lebarnya oleh karena rakyat —pemilik sah negeri ini— tidak pernah diberi kesempatan untuk membangun keberdayaan politik yang mandiri. Mereka diperlakukan bukan selayaknya subyek, sebaliknya justru obyek, dari kebijkan politik yang menyangkut martabat dan kehidupan mereka, tanpa mereka sendiri pernah dapat mengontrolnya. Sistem dan praktek politik yang kini berlaku bukan saja tidak memberdayakan rakyat, lebih dari itu justru mengobrak-abrik ruang publik (*public sphere*) yang bebas sehingga medium penyaluran

---

* Artikel ini pernah dimuat dalam Majalah *Sinergi*, No. 03/Vol. 1/1997, hlm. 22-24.

aspirasi tak pelak menjadi terberangus. Dalam kondisi ini, posisi rakyat di hadpan negara sangatlah lemah, dan apa yang disebut sebagai *civil society* (masyarakat sipil) hampir mustahil berwujud. Dan karena ancaman terhadap masyarakat juga datang dari kekuatan ekonomi dan partai politik (sebagaimana dikemukakan Jun Atienza), maka akibatnya otonomi rakyat boleh dikatakan tidak ada sama sekali.

Di pihak lain, untuk meneguhkan dominasinya negara menerapkan strategi yang disebut politik korporasi dan kooptasi. Strategi ini, dibarengi kebijakan birokratisasi kehidupan masyarakat, telah berhasil mengacak-acak potensi kekuatan rakyat, khususnya yang mencoba untuk mengkritisi jalannya kekuasaan. Hal ini berakibat pada makin menjauhnya kemerdekaan rakyat dalam arti yang sebenarnya, sebagaimana dicita-citakan oleh Proklamasi 1945. Bahkan terasa sangat ironis, karena penindasan terhadap rakyat kecil itu kini dilakukan oleh pemerintahan bangsa sendiri, meski tentu saja tidak pernah dimaksudkan demikian.

Dua Orientasi Gerakan

Realitas sosial politik di atas telah mendorong munculnya diskursus atau wacana yang diwarnai dua isu dikotomik: hegemoni institusi negara *versus* pemerkuatan masyarakat sipil. Tarik menarik di antara dua orientasi ini seperti dinyatakan Gus Dur, telah memunculkan dua corak pendekatan dalam merumuskan agenda perjuangan Islam. Di satu pihak, ada yang beranggapan bahwa sangat penting untuk masuk ke dalam sistem kekuasaan agar dapat melakukan perubahan secara efektif. Di lain pihak muncul sikap untuk lebih mengutamakan pengembangan kemampuan melakukan perubahan, tanpa harus masuk ke dalam sistem kekuasaan. Pilihan pemberdayaan rakyat ditempuh sebagai kelanjutan dari pendekatan kedua ini, di mana diutamakan sikap mengembangkan pandangan dan perangkat kultural, yang dilengkapi oleh upaya membangun sistem kelembagaan masyarakat yang sesuai dengan wawasan budaya yang ingin dicapai.

Dua corak pendekatan tersebut sudah barang tentu tidak perlu diperhadapkan secara antagonistik, melainkan dapat dilakukan secara dialektik. Menduduki posisi ekonomi dan politik di tingkat elit bukan halangan untuk melakukan pemberdayaan rakyat. Orientasi ini bahkan penting demi mewujudkan apa yang disebut Dr. Kuntowijoyo "strategi mobilitas sosial", yaitu upaya melestarikan melalui usaha sadar dan penuh perencanaan *boom kelas menengah Muslim* yang selama ini berlangsung alamiah. Demikian pula orientasi pemberdayaan masyarakat tidak selalu bersifat konfrontatif terhadap kekuasaan. Dalam hal ini yang mesti diingat adalah, sekalipun pilihan dilakukan secara eklektik, namun harus jelas ke arah mana pemikiran dan visi gerakan harus berpihak dan berkolaborasi.

Penegasan Komitmen Kerakyatan

Bagi HMI, keberpihakan pada rakyat ini merupakan panggilan sejarah yang tak bisa ditawar-tawar. Inilah agenda sosial yang selama lebih separoh abad kemerdekaan bangsa Indonesia sedikit sekali tersentuh. Kepedulian HMI untuk berpihak pada pemberdayaan rakyat ini secara sosial berarti memperluas demokrasi dalam segala bidang. Secara politis berarti merupakan kekuatan moral yang mengupayakan *check and balance* terhadap negara dan masyarakat politik. Sedangkan secara ekonomis berarti melindungi dan mempertahankan kekuatan ekonomi masyarakat dari kekuatan ekonomi global. Kesemuanya ini dilakukan dengan cara menciptakan mekanisme mediasi, yaitu menciptakan forum yang mengurangi polarisasi atau jalan buntu dalam hubungan dengan berbagai unsur dalam *civil society*, negara, kekuatan ekonomi dan politik, dan sebagainya. Dan apabila polarisasi atau jalan buntu ini tak dapat dihindarkan, maka harus berani melakukan pendampingan dan advokasi terhadap kepentingan masyarakat.

Seberapa jauh HMI mampu mewujudkan hal ini, itulah yang dapat dijadikan kriteria apakah HMI masih setia atau tidak dengan prinsip-prinsip primordial yang melahirkannya: komitmen keislaman, kebangsaan dan kerakyatan.

6
MENUJU RENAISSANS HMI

(1)

Tradisi Islam –dan tradisi gerakan sosial apapun, termasuk HMI— akan merupakan "tradisi hidup" (*living tradition, Sunnah*) hanya apabila dan sejauh terjadi pergulatan dan dialektika terus menerus antara substansi ajaran/doktrin agama (:universalime Islam) di satu sisi, dengan pengaturan institusional/kepranataan ummat (:lokalitas Muslim) di sisi lain (Taufik Abdullah, Prisma; 1982). Betapapun, ketegangan antara dua kutub ini, meminjam teori ayunan pendulum (*pendulum swing theory*) Ernest Gellener, menciptakan dua arah perkembangan internal, yaitu "tradisi tinggi" (*high tradition*) dan "tradisi rendah" (*low tradition*), atau dapat juga disebut "tradisi murni" dan "tradisi populer" (Ernest Gellner; 1994). Namun dalam keberbedaannya, dua arah perkembangan internal ini merupakan dua ufuk pendulum yang bertiang pada Al-Qur'an dengan kualitas keterikatannya masing-masing, dan dengan demikian sama-sama berhak disebut tradisi Islam.

Akan tetapi tentu saja tetap perlu dibedakan antara Islam pada dataran normatif dengan manifestasinya pada dataran historis. Justru dengan pembedaan inilah bisa *dinilai* mana bagian tradisi yang sejalan dengan aspirasi dan cita-cita otentiknya, dan mana pula bagian yang merupakan konformitas-konformitas dan deformitas-deformitas yang membuatnya tak lagi otentik. Di sinilah maka tonggak orisinal Islam, yaitu Al-Qur'an, harus ditegakkan kembali sebagai kriteria penilai. Sebab, apabila penilaian akan dilakukan terhadap proses bagaimana Islam normatif berubah menjadi bentuk-bentuk historisnya, dan bagaimana bentuk-bentuk historis ini kembali diarahkan kepada arah dan tujuannya yang sejati --maka suatu kriteria yang cukup jelas menjadi niscaya yang itu tak lain berupa: sejauh mana penilaian dan pengarahan kembali proses historis tersebut setia pada nilai-nilai, prinsip-prinsip dan tujuan-tujuan moral Al-Qur'an (Fazlur Rahman; 1995). Semangat perujukan kembali kepada Al-Qur'an ini –yang merupakan kekhasan semua

* Artikel ini semula merupakan pengantar sarasehan dalam rangka peresmian sekretariat WIC (Wisma Insan Cita), tanggal 27 Oktober 1997.

gerakan pembaruan (dengan jargon khasnya: *ar-ruju' ila al-Quran wa as-Sunnah*)—adalah satu fenomena unik yang menjadikan kebudayaan Islam, berbeda dengan kebudayaan-kebudayaan besar dunia lainnya, tidak pernah tersekularisasikan dalam arti sebenarnya. Sebaliknya, seperti dinyatakan Gellner, gerakan reformasi ini yang semula bersifat siklis, pada seratus tahun terakhir ini menjadi gerakan yang bersifat definitif dan permanen.

(2)

Sejalan dengan analisis di atas, maka kritik terhadap tradisi HMI, sebagai bagian kecil dari tradisi Islam, tak bisa tidak harus mengacu pada wawasan Qur'ani itu sendiri: suatu tradisi baru bisa disebut tradisi otentik HMI jika ia setia pada Al-Qur'an. Sebaliknya, bukanlah tradisi HMI yang otentik segala hal, sekalipun itu dikaitkan dengan HMI, yang tidak setia pada Al-Qur'an. Hanya jika wawasan ini tertancap kuat dalam benak kita, maka kita memiliki arahan yang cukup jelas untuk mengkritisi, bukan saja HMI, tapi juga semua manifestasi Islam historis manapun. Jika dulu pendulu kita mampu berujar: "Islam, yes; Partai Islam, no!", atau "pembaruan Islam, yes; integrasi ummat, no!"; maka itu tentulah berangkat dari wawasan Qur'ani yang cukup jelas dalam memberikan penilaian dan selanjutnya arahan pada manifestasi historis Islam.

Jika demikian halnya, maka pertanyaan kita adalah: Manakah tradisi HMI yang otentik, yaitu yang setia pada Al-Qur'an, yang harus direvitalisasi; dan mana pula tradisi yang palsu, yaitu kecenderungan populer tradisi rendah yang tercemari, yang harus dibuang? Hanya jika kita mampu menjawab pertanyaan ini (bukan saja sebatas dalam proposisi, tapi juga dalam tindakan), maka keinginan kita akan RENAISSANS HMI baru akan terwujud.

7

TRADISI DALAM KETEGANGAN ANTARA INTI BATIN DAN EKSPRESINYA

Dalam semua tradisi, selalu ada yang disebut ketegangan antara inti batin tradisi itu dan aneka ragam ekspresinya. Bagaimana kita memahami hal ini?

Pertama-tama tentu saja kita mesti berbicara tentang tradisi itu sendiri. Sebab berbicara tentang perubahan, dalam arti apapun, tidak akan mendapatkan otentisitasnya jika tidak berangkat dari dan merupakan hasil dialog dengan tradisi itu sendiri. Kurang lebih atas dasar inilah pemikir terkenal asal Mesir, Ḥassan Ḥanafi, merumuskan proyek intelektualnya yang ambisius itu: *at-turâṡ wa at-tajdîd*.

Tetapi apa itu sebetulnya tradisi? Apakah cukup dalam pengertian "revitalisasi tradisi" ini, penelusupan kandungan konseptual baru untuk terma dan jargon lama yang telah usang. Misalnya, sudah cukupkan disebut "pembaruan" jika kita, sebagaimana dilakukan Ḥassan Ḥanafi, memaksudkan untuk istilah *wujûd* bukan lagi untuk mengacu keberadaan Tuhan sebagaimana dalam teologi klasik, melainkan untuk mengacu pada fakta eksistensi manusia. Jika untuk istilah *al-qiyâm bi an-nafs* kita maksudkan bukan lagi transendensi Tuhan melainkan kemandirian manusia atau suatu bangsa, misalnya (dari campur tangan negara asing, kekuatan kapitalis, tekanan IMF, dsb.).

Naṣr Abû-Zeyd, pemikir kontroversial itu, niscaya bilang belum cukup. Malahan menyebutnya sebagai "ideologis". Mengapa? Sebab, pembacaan yang semacam itu memaksakan kerangka berpikir subyek ke dalam teks. Di sini teks ditundukkan pada kemauan si pembaca dan dengan demikian hanya menjadi sekedar "preteks" (dalih). Naṣr menyebut tipe pembacaan ini sebagai *al-qirâ'ah at-talwînîyyah* (pembacaan tendensius). Makanya, pembaruan semacam ini menurut Naṣr merupakan langkah tambal sulam belaka.

Ada hal lain yang tidak disebutkan Naṣr. Pembaruan semacam yang ditawarkan Ḥanafi mengasumsikan pemberian prioritas pada sistem "ketulisan" tradisi daripada sistem "kelisanan"-nya. Ada prioritas pada teks daripada kehidupan nyata itu sendiri. Kehidupan keseharian yang bersifat spontan, mengalir, continuum, dan belum dipotong-potong dalam jeratan konsep dan kategori. Suatu *lebenswelt* dalam istilah E. Husserl;

---

* Pernah disampaikan dalam diskusi yang diselenggarakan HMI Kom. Fak. Dakwah, Juni 1998.

dunia hidup yang bersifat pra-refleksi dan pra-ilmiah.

Tidaklah heran jika Arkoun lantas menolak mengartikan tradisi sebagai sesuatu sebagaimana diwakili oleh teks-teks otoritatif dari figur-figur utama yang berpengaruh. Ia justru lebih menekankan tradisi sebagai "harta kekayaan bersama", suatu angan-angan sosial yang memberi identitas pada suatu kelompok dan memberikan makna pada sejarahnya. Angan-angan sosial ini tidak saja mencakup hal-hal "yang terkatakan" dan "yang tertuliskan", namun juga hal-hal "yang tak terkatakan" dan bahkan "yang tak terpikirkan". Karena itu, adalah naif untuk mengklasifikasikan tradisi, sebagaimana dilakukan Ernest Gellner, ke dalam "tradisi tinggi" (yang bercorak formal atas dasar ketulisan) dan "tradisi rendah" (yang bersifat populer atas dasar kelisanan).

Lantas bagaimana kita memahami *inner dynamic* suatu tradisi berikut berbagai ragam bentuk ekspresinya? Fazlur Rahman pernah benar ketika menggambarkan aspek *inner dynamic* tersebut sebagai Sunnah atau "tradisi yang hidup" (*living tradition*). Tradisi yang hidup ini dicerap dan dihayati oleh para anggotanya bukan secara intelektual, melainkan eksperensial. Setiap anggota berpartisipasi secara bersama-sama, kebanyakan tanpa sadar, dalam menjalani dan menghidupi "agregat kolektif" tersebut. Inilah yang disebut sebagai "interaksi simbolik" antara anggota dengan tradisinya yang kemudian menimbulkan bentuk pengungkapan yang beraneka ragam. Keragaman bentuk pengungkapan ini, karena sama-sama merupakan hasil interaksi dengan nilai tradisi, sama-sama dapat dianggap sebagai bentuk pengungkapan yang sah dari tradisi tersebut.

Tentu saja lantas ada upaya-upaya *konseptualisasi* atas proses dinamis tindakan kolektif yang dijalani secara eksperiensial tadi, suatu proses yang disebut Arkoun sebagai *tasnîn* (pentradisian). Salah satu motifnya, seperti dapat diduga, adalah upaya konservasi nilai-nilai tradisi untuk nantinya, melalui proses pendidikan, diwariskan kepada anak-cucu dan para generasi penerus. Lalu muncullah sejumlah orang, yang kemudian dianggap otoritatif, yang melakukan penceritaan, pelaporan, dan pengungkapan dinamika tradisi yang *on going process* tadi, sehingga menghasilkan teks-teks yang kemudian dianggap otoritatif pula. Teks-teks ini dalam kaitannya dengan tradisi hidup tadi harus dipandang tidak lebih sebagai penggalan-penggalan cerita, peristiwa dan situasi dalam tradisi tersebut yang *ditangkap* dan *dibahasakan* oleh si pelapor dari sudut pandangnya yang khas, yakni sudut pandang yang tidak lepas dari "sejarah efektif" yang melingkupi dirinya. (Sejarah efektif di sini dalam pengertian sebagaimana yang dikemukakan oleh Gadamer).

Sesungguhnya peralihan dari kelisanan tradisi menuju ketulisannya ini bukanlah suatu proses yang netral. Jika Gadamer telah menyebutkan medan hermeneutis yang tak terelakkan oleh subyek, sejarah efektif yang mempra-determinasi penafsiran, maka dalam tahap *pengujaran* juga ada bingkai yang tersembunyi dan tak disadari yang mengatur bagaimana sesuatu itu ditangkap dan dibicarakan. Inilah yang disebut Michel Foucault sebagai *episteme* dan *wacana*. Karena itu, keberadaan teks (sistem ketulisan) dalam kaitannya dengan tradisi yang hidup paling jauh hanyalah merupakan "indeks" belaka untuk menemukan inti batin (*core*) dari tradisi itu sendiri.

Tidak heran jika dalam setiap upaya pembaruan tradisi kita selalu bertabrakan dengan rambu-rambu teks baku dan resmi ini. Sesungguhnya bukan inti batin tradisi yang bersifat statis dan konservatif; ia bahkan merupakan semesta nilai tradisi itu sendiri. Melainkan aspek pengungkapannya ke dalam sekian banyak teks yang saling berjalinan dan yang membentuk ajaran tunggal, yang bersifat demikian. Karena itu, dalam upaya pembebasan dari belenggu teks ini ada dua hal yang harus dilakukan. *Pertama*, melakukan penelanjangan terhadap teks-teks tersebut untuk menemukan lokus lokalitas dan historisitasnya. Ini bisa dilakukan antara lain dengan melalui cara "dekonstruksi", yaitu melakukan analisa kritis dari dalam untuk menemukan batas-batas wacana teks itu sendiri. *Kedua*, melampaui tekstualitas tradisi untuk bisa menghayati segi *imaginaire*-nya. Ini ditempuh dengan melakukan pemitosan atau analisis mitis, yaitu dengan mengidentifikasi diri pada aspek angan-angan

sosial yang merupakan *inner dynamic* suatu tradisi. Jika diungkapkan dengan kategori semiotika, kita melakukan pengujaran pada tingkat tradisi yang hidup (yang merupakan ujaran 1), sebelum tercetak pada korpus-korpus resmi tertutup (yang merupakan ujaran 2). Pada analisis mitis ini, maka semua data linguistik yang diberikan oleh korpus resmi tertutup harus dipahami sebagai bahasa simbolis yang bersusunan mitis dan bukan bahasa demotis yang bersusunan logis. Dengan kata lain, sebagai kata-simbol (*mot-symbole*) dan bukan kata-tanda (*mot sygne*). Sasaran akhir dari analisis mitis ini adalah untuk menegaskan kembali struktur *originaire* tradisi, yakni hal-hal yang berkaitan dengan kesadaran terdalam manusia seperti kematian, kehidupan, pengalaman kekudusan, cinta, nilai, waktu, dan sebagainya.

Hanya setelah kita mengacu pada aspek dinamis dan universal tradisi ini, maka barulah relevan bagi kita untuk berbicara tentang pembaruan tradisi.

8
DARI TEOLOGI PEMBARUAN KE PEMBARUAN TEOLOGI

Sejarah pembaruan pemikiran Islam di Indonesia tidak bisa lepas dari kiprah para aktivis HMI terutama di penghujung tahun 60-an dan awal 70-an. Dimulai dari tahun 1966 ketika muncul untuk pertama kali isu modernisasi dan deideologisasi gerakan Islam yang dilontarkan oleh Djohan Effebdi dan Manshur Hamid, keduanya aktivis HMI Cabang Yogyakarta. Visi pembaruan ini dalam konteks organisasi dirumuskan secara serius dan konseptual dalam bentuk *polecy* perkaderan, sebagai anti tesis dari orientasi politik yang dominan sat itu yang mencapai anti klimaks dengan pembubaran partai Masyumi. Tujuan dari *policy* perkaderan ini adalah membentuk *creative elite, selected few*, untuk memberi arah pada massa atau ummat, dan bukannya *solidarity maker* yang dapat menggalang massa. Menentang Masyumi, para pelopor gerakan pembaruan ini mendefinisikan problem ummat bukan terletak pada integrasi, atau dengan kata lain pecahnya persatuan, melainkan lebih pada kebodohan dan kejumudan pemikiran. Orientasi pembaruan kemudian menjadi imperatif karena betapapun "dinamika lebih menentukan dari statisme, sekalipun yang terakhir ini meliputi jumlah besar manusia" (Nurcholish Madjid; 1987). Maka dirumuskanlah oleh kalangan ini beberapa program dasar pembaruan seperti liberalisasi keagamaan, sekularisasi, *intellectual freedom, idea of progress*, sikap terbuka, rasionalisasi, modernisasi dan sebagainya. Beberapa program dasar ini segera menghadapkan mereka kepada dua pokok persoalan yang prinsipil, yang sejauh itu belum dirumuskan secara kurang lebih memadai, yaitu menyangkut *fundamental values of Islam* dan *Indonesian's basic demands*. Dua hal inilah yang menjadi basis perumusan teologi pembaruan HMI seperti tertuang dalam Nilai Identitas Kader (NIK); prinsip pertama memberikan landasan idiil dan normatif, dan prinsip kedua memberikan landasan historis dan kontekstual. Seperti kita maklum, dari kancah inilah dihasilkan rumusan perjuangan ummat Islam dengan tekanan integratif yang sangat kuat pada nilai-nilai keislaman, keindonesiaan dan kemodernan.

Sejalan dengan ide-ide pembaruan ini, maka perkaderan di HMI memberikan tekanan yang sangat kuat pada individualitas. Pengembangan HMI sebagai organisasi kader pada hakekatnya berarti menciptakan forum atau lingkungan yang mendorong kepada

---

* Artikel ini pernah dimuat di harian Yogya Post, bulan Agustus 1997.

peningkatan dan pengembangan kualitas individu. Agar tujuan ini bisa tercapai maka sifat independen menjadi penting, karena independensi merupakan kelanjutan yang tak bisa ditawar-tawar dari prinsip individualitas yang merupakan pernyataan asasiah kemanusiaan.

Apabila orientasi pembaruan dan kebijakan perkaderan HMI ini kita letakkan di tengah-tengah perjuangan ummat dan bangsa secara keseluruhan, maka gerakan HMI bisa dikategorikan ke dalam corak strategi perjuangan kultural, yakni suatu *interpretasi idealistik tentang perubahan sosial.* Asumsi dasar dari strategi ini adalah bahwa perubahan sosial ke arah yang lebih humanis dan Islami ditentukan pertama-tama dan terutama oleh transformasi kultural, dan bukan struktural, masyarakat menurut acuan dan kerangka nilai-nilai etik Islami. Ini berarti mengupayakan terus menerus peran Islam sebagai kekuatan moral bagi perubahan sosial. Dengan kata lain, ide dasarnya adalah formasi nilai, yakni pengasahan dan pengasuhan norma yang akan menjadi kerangka rujukan dalam hidup bermasyarakat.

Pada dataran operasional, pendkatan strategi ini diwujudkan dalam bentuk penyadaran indiviual di mana agama diyakini sebagai *moral force* dan sumber inspirasi yang merupakan faktor perubahan dari dalam. Tujuannya adalah mengubah struktur kesadaran perorangan dan karenanya, berbeda dengan kesadaran kolektif yang mudah dipengaruhi dari luar, memiliki jangkauan yang jauh ke depan. Seperti kita lihat, hal ini sejalan belaka dengan tekanan HMI pada individualitas dan tujuannya untuk menciptakan kader-kader handal yang merupakan elit kreatif.

Namun corak strategi ini, karena lebih berat pada pendekatan idealistik tentang perubahan sosial, cenderung mengecilkan pertimbangan historis-struktural, untuk tidak mengatakan mengabaikannya sama sekali. Pendekatan monokausal ini jelas tidak memadai dan pada titik ekstrimnya dapat mengakibatkan alienasi dari kenyataan struktural karena terjebak pada penalaran yang serba *wishful thinking*. Selain itu, menjadikan formasi nilai sebagai strategi perjuangan akan berkecenderungan untuk memformulasikan dan mengkonseptualisasikan nilai keislaman secara positif: apa itu kebenaran, kepercayaan yang benar, kemanusiaan dan ketuhanan, iman-ilmu-amal, keadilan ekonomi dan sosial, dan berbagai rumusan lain seperti tercantum dalam NIK. Akibatnya, timbul kesan bahwa pemikiran ini bersifat sangat "teologis, filosofis, akademis", tegasnya "melangit"; dalam pengertian kurang memperhatikan aspek konflik struktural yang ada dalam masyarakat dan kondisi-kondisi sosial-ekonomi masyarakat lainnya. Kenyataan bahwa NIK cenderung afirmatif terhadap negara di satu sisi, dan tidak mengemukakan teori perubahan struktural di sisi lain, membenarkan pernyataan di atas. Hal ini menyebabkan pemikiran tersebut tercerabut dari kenyataan empiris ummat dan bangsa, sehingga konsepsi-konsepsi yang bersifat positif tadi segera mengalami dis-artikulasi. Dis-artikulasi terjadi akibat ketidakmampuan merumuskan visi teologis dari kenyataan empirik sehingga rumusan yang dihasilkan tidak mendapatkan pijakan realismenya. Alih-alih demikian, ia justru terjebak pada involusi dalam waktu yang panjang, suatu bentuk pemikiran yang melingkar-lingkar dalam dirinya sendiri, tanpa ada terobosan untuk keluar dari lingkaran itu. Secara umum, situasi inilah yang menjadikan gerakan pembaruan HMI mengalami irrelevansi karena tidak mampu lagi menangkap semangat dari ide pembaruan, yaitu dinamika dan progresivitas.

Sebenarnya, rumusan NIK yang pekat dengan muatan "monoteisme radikal" memungkinkan untuk dikembangkan lebih luas, mengatasi batas-batas penafsiran yang "baku" selama ini. Untuk itu mendesak kiranya melakukan pembacaan NIK dari sudut pandang yang lain, yakni yang diistilahkan di sini sebagai *interpretasi idealistik-realistik terhadap perubahan sosial.* Pandangan ini melihat bahwa perubahan sosial itu ditentukan secara dialektis oleh faktor-faktor kultural dan struktural sekaligus. Ini berarti visi teologis dirumuskan bukan sebagai "dialektika kata-kata", yaitu dialektika antar teks, namun antara teks dengan realitas. Seperti diungkapkan oleh Gadamer, sejarah efektif subyek justru menjadi basis ontologis dan eksperiensial untuk melakukan penafsiran, bahkan merupakan faktor dominan dalam aktivitas

tersebut. Dalam tindakan pemahaman, realitaslah yang mendeterminasi (bahkan mempradeterminasi) teks, karena secara hermeneutis realitas mendului teks dan bukan sebaliknya. Maka setiap pemahaman atas teks adalah sedemikian kenyal karena semua pengalaman memahami mempraanggapkan suatu prakondisi subyek yang tak lain adalah totalitas pengaruh eksternal yang membentuk struktur wujud subyek. Dengan demikian tidak ada pemahaman yang sungguh-sungguh obyektif. Setiap pemahaman selalu subyektif karena pemahaman tidak lain adalah "the moment of seeing the existential meaning of the object for one's own life and future". Itu berarti pemahaman selalu merupakan proses kreatif dan bukan sekedar reproduksi makna. Dari tinjauan ini, maka yang harus dilakukan HMI bukan usaha duplikasi, namun – meminjam kata-kata Gadamer— "usaha penciptaan lewat partisipasi sekarang dan di sini pada apa yang telah terjadi". Konteks kekinian dan kedisinian berarti harus terasimilasi dan teakomodasi (dua istilah Jean Piaget) dalam struktur kedirian HMI, yang membentuk kesadaran "aku" primordial (*al-âna*). Lebih jauh, kesadaran ini tidak saja berkelindan dengan realitas kongkrit (*al-wâqi' al-bâsyir*), namun juga meniscayakan penyikapan terhadap "yang lain" –terhadap negara dan kekuasaan misalnya.

Struktur triadik fenomenologi tadi (yang dipinjam dari Hassan Hanafi) kini rupanya telah terpangkas dari kesadaran aktual HMI. Sehingga, sebagai misal, HMI tidak begitu responsif dengan tema kerakyatan, tidak sebagaimana tema keindonesiaan dan kemodernan di mana HMI menjadi pelopor utama. Ini mengherankan karena komitmen kerakyatan inilah yang, bersama dengan komitmen keislaman dan kebangsaan, justru merupakan ide dasar kelahiran HMI. Agaknya sudah saatnya untuk menjadikan struktur triadik di atas sebagai wawasan yang melatari model pembacaan terhadap teks dan tradisi HMI, termasuk dalam hal ini NIK. Itu berarti, kandungan emansipatif dalam NIK yang bercirikan monoteisme radikal itu harus dikembangkan lebih jauh dan dengan watak yang lebih empiris: ia tidak saja merupakan emansipasi dalam arti pembebasan pribadi dari belenggu tirani subyektif, namun juga kemampuan membebaskan lingkungan sosialnya dari belenggu tirani obyektif, yakni segala hal yang mengancam harkat dan martabat manusia. Konsepsi Islam yang berdaya emansipatoris inilah yang dapat menjadi landasan teologis bagi kerja-kerja kemanusiaan yang berorientasi pada pemihakan kaum yang dilemahkan (*mustadh'afîn*).

9
ANTARA "KELISANAN" DAN "KETULISAN" HMI

Pra Wacana

Kenapa pemikiran HMI sangat peka jika disinggung tentang tetek bengek formalitasnya, tapi tidak tentang substansinya? Misalnya: Kenapa ia *tidak bereaksi* terhadap fenomena perebutan kekuasaan, rekayasa politik, dan berbagai penyelewengan moral di tubuh HMI, tapi *justru bereaksi* terhadap kekurangan prosedur organisasi, dan itu dilakukan dengan mengatasnamakan pelestarian tadisi?!

Itu karena pemikiran HMI, barangkali, telah menjelma menjadi ajaran baku yang bersifat logis dan rasional dengan mengesampingkan berbagai hal di luar kerasionalan, seperti struktur *imaginaire* atau angan-angan sosial. Akibatnya, pemikiran HMI terbelenggu pada kata-kata, pada teks. Padahal, seperti dikatakan tokoh Sidharta dalam noverl Hermann Hesse, orang harus membebaskan diri dari kata-kata, dari ajaran, dan menemukan dirinya sendiri. Hal ini lebih diperparah lagi oleh kecenderungan penerimaan teks tersebut atas dasar kepercayaan langsung dan tanpa kritik.

HMI: Antara "Fakta Insan Cita" dan "Fakta HMI"

Meminjam istilah Mohammed Arkoun, pemikiran yang semacam ini disebut "naif". Pemikiran tersebut tidak mampu menyadari jarak antara makna potensial terbuka yang diberikan HMI dengan aktualisasi makna itu dalam sejumlah makna yang diaktualisasi dan dijelmakan ke dalam berbagai aturan, pedoman dan sekian teks HMI. Juga tidak pada aturan-aturan yang mengarahkan proses aktualisasi makna itu sendiri berikut segala implikasinya secara politis, psikis, kultural dan sebagainya.

Dalam konteks dinamika HMI, pergeseran dari makna potensial terbuka kepada sejumlah makna teraktualisasi tadi sesungguhnya merepresentasikan pergeseran antara apa yangd disebut di sini sebagai "Fakta Insan Cita" kepada yang disebut "Fakta HMI".[1] Fakta Insan Cita adalah aspek HMI yang mengacu kepada angan-angan sosial; sehimpun citra, simbol, nilai, yang mengarahkan tindakan kolektif serta memberikan identitas kepada kelompok dan makna kepada sejarahnya. Angan-angan ini merupakan *pengungkapan kembali* ke dalam berbagai citra, cerita dan nilai, sejumlah unsur dari sejumlah sejarah nyata, realitas sosial, dan lingkungan fisik kelompok bersangkutan.[2]

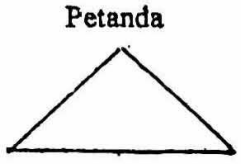
Proses dinamis pengungkapan kembali inilah yang kemudian membentuk "tradisi yang hidup" (*living tradition, sunnah*), suatu proses dinamis yang bersifat spontan, plural, dan terbuka pada konteks yang beraneka ragam. Dengan demikian HMI bukanlah seperangkat ajaran atau praktek yang sudah final. HMI lebih berupa hubungan

simbolik antara anggotanya dengan tradisi HMI yang kemudian melahirkan pelbagai pemahaman.[3]

Fakta Insan Cita dengan demikian dapat dipahami sebagai sejumlah pemaknaan potensial yang diusulkan kepada segenap anggota, semacam imbauan (*appeal*), yang dalam hal ini pengidean "lima kualitas insan cita". Fakta ini sebagai angan-angan sosial, merupakan peristiwa yang sekaligus bermatra kebahasaan, kebudayaan, dan kerohanian; suatu matra yang terbuka dan sesuai untuk mendorong pembangunan "doktrin" yang sama beragamnya dengan keadaan sejarah pemunculannya.[4] Selanjutnya, dapat dikatakan bahwa pengidean atas lima kualitas insan cita tadi, berikut wawasan nilainya (keislaman, kebangsaan dan kerakyatan), membentuk apa yang bisa dianggap sebagai "teks primer" HMI, yakni apa yang oleh Arkoun disebutnya sebagai *an-naṣṣ al-muassis*, dan yang menghasilkan berbagai teks penafsiran (*an-naṣṣ at-tafsîrî*).[5] Keberbagaian teks penafsiran yang lahir dari teks primer ini merupakan konsekuensi logis dan langsung dari apa yang di atas disebut sebagai hubungan simbolik antara anggota HMI dengan tradisinya. Ini berarti, jastifikasi ke-HMI-an atas suatu penafsiran tidak dapat diambil dari penafsiran lain karena sma-sama merupakan hasil pemaknaan terhadap tradisi dan teks primer HMI dalam lingkup sosio-historis tertentu. Setiappenafsiran tetap dapat dianggap sebagai mencerminkan HMI selama ia masih berhubungan dengan teks primer dan merupakan hasil pergumulan dengan teks primer tersebut.

Apabila Fakta Insan Cita merupakan imabauan atas pengidan lima kualitas insan cita, maka Fakta HMI adalah cara nyata imbauan tersebut dijelmakan dalam sejarah HMI. Satu hal harus diingat bahwa proses di mana imbauan tadi dijelmakan ke dalam sejumlah makna yang diaktualisasi bukanlah suatu proses yang netral. Ia terkait erat dengan berbagai cara pemahaman, penceritaan, dan penalaran khas kelompok tertentu yang melibatkan berbagai faktor sosial, budaya, psikis, politis, dan lain-lain. Dengan kata lain, ada bingkai tersembunyi (*invisible frame*) yang mengatur dan mendeterminasi proses aktualisasi makna tadi, di mana bahasa merupakan unsur yang dominan.

Untuk menjelaskan hal ini, terlebuh dulu akan dikemukakan teori bahasa menurut Ferdinand de Saussure. Dalam pandangan tradisional, bahasa terdiri atas sejumlah kata yang mewakili atau menunjuk pada hal atau benda dalam kenyataan secara langsung, sementara teks –lisan dan tulisan—merupakan gambaran langsung dari kenyataan itu. Visi ini dalam istilah Wittgenstein disebut sebagai *picture theory* (teori cermin). Menentang visi ini, de Saussure mengemukakan bahwa bahasa pada intinya terdiri atas sejumlah tanda. Tandatanda itu tidak langsung merujuk pada sekian benda dalam kenyataan. Sebuah tanda, khususnya tanda kebahasaan, adalah *entitas psikologis* yang merupakan gabungan dua unsur: unsur material (citra-bunyi atau akustik dalam bahasa lisan dan coretan grafis dalam bahasa tulisan) dan unsur mental (anggitan atau konsep). Unsur material, yang disebut penanda (*signifiant*), tidak bisa dipisahkan dari unsur mentalnya. Selanjutnya, unsur mental ini, yang disebut petanda (*signifié*), bukanlah "sesuatu yang diacu oleh tanda" (referen), melainkan sebuah representasi mental dari "apa yang diacu".[6] Dengan demikian, kata "pohon" misalnya (begitu juga "AD/ART", "SK", dsb.), tidak mengacu kepada benda pohon tetapi pda anggitan atau representasi mental dari benda pohon. Berikut ini bagan tentang berbagai aspek tanda tersebut.



Pembedaan yang dilakukan de Saussure di atas sangatlah bermanfaat sebagai suatu cara untuk menganalisis makna tanda tanpa dirancukan dengan referensi. Inilah yang memungkinkan para ahli semiotik sesudah de Saussure, misalnya Umberto Eco dan Jacques Derrida, untuk merumuskan pengertian tentang tanda yang diinterpretasikan lewat tanda lain, yakni apa yang disebut keduanya sebagai "proses semiosis yang tak berkesudahan".

Yang menarik dari de Saussure adalah pandangannya bahwa yang menjadi inti bahasa *bukanlah* kaitan antara bahasa dengan "benda-benda" dalam kenyataan, melainkan aturan tertentu yang menentukan hubungan antara berbagai unsur bahasa. Aturan yang terdapat dalam bahasa itu menyangkut hubungan antara penanda dan petanda, kaidah tata bahasa, kaidah sintaksis, semantis, dan sebagainya. Lebih dari itu, juga konvensi-konvensi sosial, malahan cara penalaran tertentu, termasuk aturan yang sangat menentukan dalam pemakaian bahasa. Tegasnya, apabila manusia memakai bahasa, ia tidak langsung berbicara tentang "kenyataan", melainkan tunduk pada beraneka ragam peraturan yang pada umumnya tidak disadari.[7]

Pandangan bahwa manusia tunduk pada beraneka ragam aturan tersembunyi ini juga dikemukakan oleh Michel Foucault; untuk ini dia menggunakan dua anggitan "episteme" dan "wacana". Episteme adalah cara manusia memandang dan memahami kenyataan, sedangkan wacana adalah cara manusia membicarakan kenyataan itu. Menurut Foucault, episteme dan wacana itu juga tunduk pada berbagai aturan yang menentukan apa yang dipandang tau dibicarakan dari kenyataan, apa yang dianggap penting dan tidak penting, hubungan apa yang diadakan antara berbagai unsur kenyataan dalam penggolongan dan analisis, dan sebagainya.[8]

Dari paparan di atas (memanfaatkan hipotesis kerja Arkoun),[9] jelaslah bahwa Fakta Insan Cita pada tahap pemaknaannya yang potensial mengacu pada nilai transsejarah, atau, dengan kata lain, pada transendensi. Sedangkan pada tahap pemaknaan yang diaktualisasi berupa Fakta HMI, nilai transsejarah tadi telah menjadi mitologi dan ideologi yang kurang lebih dirasuki oleh makna transendensi. Disebut demikian karena nilai transsejarah tadi telah dijelmakan mengikuti berbagai cara pemahaman, penceritaan dan penalaran khas kalangan tertentu, secara sadar ataupun tidak.

Antara Kelisanan dan Ketulisan

Sesungguhnya tidak ada masalah dalam aktualisasi makna potensial Fakta Insan Cita tadi ke dalam sejumlah pemaknaan yang beraneka ragam. Seperti telah dikemukakan di muka, hal tersebut justru merupakan konsekuensi logis dari interaksi simbolik antara anggota dengan tradisi dan teks primer HMI dalam latar belakang sosio-historisnya masing-masing. Yang menjadi masalah adalah ketika proses dinamis yang bersifat plural, spontan dan demokratis ini telah mengalami pembakuan, mislanya ketika mulai terjadi proses pembentukan "ortodoksi". Meminjam ungkapan semiotis yang dikemukakan Arkoun, hal tersebut terjadi ketika Fakta Insan Cita yang merupakan ujaran 1 mengalami pembakuan secara grafis ke dalam korpus resmi tertutup (NIK, AD/ART, dan pedoman-pedoman "suci" yang lain) yang merupakan ujaran 2. Berbeda dengan ujaran 1 yang merupakan ungkapan bahasa yang bersusunan mitis, ujaran 2 adalah ungkapanbahasa yang bersifat denotatif dan logis ataupun bahasa logosentris. Bahasa yang bersifat logosentris, sebagaimana dikemukakan Derrida, selalu menyarankan adanya acuan pada yang "riil", pada kehadiran. Semua teori, teks, pernyataan, aturan, doktrin (sebagai penanda) diyakini menunjukkan pada yang riil. Sementara yang riil ini diyakini lebih awal dan asli daripada penandanya.[10] Seperti telah ditunjukkan di depan, acuan penanda tidak pernah langsung kepada obyeknya. Bahkan hubungan antara penanda dan aspek mentalnya (petanda) pun, sebagaimana pendapat Roland Barthes dan Jacques Lacan, tidak pernah ada kaitan yang stabil melainkan "mengapung" atau "melayang" bebas.

Dalam pandangan Arkoun, peralihan dari ujaran 1 yang bercorak mitis ke ujaran 2 yang bercorak logis ini juga digambarkan sebagai peralihan dari bahasa lisan ke bahasa tulisan. Peralihan ini menimbulkan perubahan yang mendasar di dalam corak berpikir, yaitu dominannya nalar grafis (*raison grafiqué*) di dalam cara para anggota memahami tradisi dan teks dasar HMI. Arkoun dalam analisisnya tentang fenomena pembakuan penafsiran Quran menyatakan bahwa peralihan ini telah menyebabkan terdesaknya kalam atau logos kenabian digantikan oleh logos pengajaran (*professoral*).[11] Dalam analisis kita tentang HMI, akibat dari peralihan tersebut dapat digambarkan sebagai terdesaknya logos

"kenabian" (profetik) digantikan oleh logos pengaturan (regulasi). Berbeda dengan logos "kenabian" yang membicarakan tentang nilai-nilai kemanusiaan, kebenaran, keadilan, kehidupan, dan kasih sayang, wacana pengaturan membicarakan tentang pemerian dan penggolongan aturan-aturan abstrak yang diatasnamakan konstitusi. Di sini sifat mitis HMI tidak lagi ditangkap sedang yang ditonjolkan adalah segi harfiah dan positifnya yang dijadikan sumber suatu korpus legislatif dan normatif, tanpa memperhitungkan lagi secara serius pihak yang mula-mula dituju. Kalau diungkapkan dalam kategori semiotika, HMI sebagai *parole* didesak sebagai *langue*.[12] Akhirnya, nalar grafis juga menciptakan keberjarakan sekaligus penguasaan individu terhadap lingkungan sosial dan alamiahnya. Dengan pengalihan ke budaya tulis seseorang tidak hanya mengabadikan sesuatu, melainkan sekaligus membekukannya, bahkan menguasai dan memiliki untuk dirinya sendiri. Nalar grafis amat kuat pengaruhnya terhadap gagasan mengenai individualisme, gagasan mengenai pemilikan dan penguasaan pribadi atas alam sekitar dan orang-orang lain. Akibatnya, di sini "teks" sering menjadi "preteks" (dalih) yang hanya diulang-ulang tanpa dipikirkan kembali secara mendalam dan hanya menjadi pengabsahan atas kekuasan kelompok tertentu. Dengan kata lain, menjadi mitologi dan ideologi.[13]

Pemitosan Kembali HMI

Munculnya mitologi dan ideologi adalah hasil dari proses penutupan interpretasi teks primer ke dalam sejumlah penafsiran yang baku dan resmi. Meminjam teori kritis, adanya mitologi dan ideologi tersebut menandai munculnya kesadaran palsu. Menurut teori ini, upaya pembebasan dari kesadaran palsu ini dilakukan dengan menyingkapkan determinan-determinan aus dari kesadaran kita. Dengan penyingkapan ini terlihat bahwa keyakinan-keyakinan yang selama ini melegitimasi kita pada kenyataannya belumlah diuji secara rasional dan karena itu keinginan-keinginan kita dan pola-pola tingkah laku sosial yang menyertainya dewasa ini tidak lagi sejalan dengan kepentingan-kepentingan kemanusiaan yang sesungguhnya.[14] Karena itu di dalam upaya pembukaan kembali pemikiran HMI terdapat upaya emansipasi anggota dari perbudakan yang dibuatnya sendiri dan yang tak terbatas pada bidang intelektual belaka.

Salah satu anggitan yang kerap dikemukakan dalam upaya pembebasan ini adalah anggitan dekontruksi yang berasal dari Derrida. Dekontruksi atau pembongkaran adalah analisis kritis atas suatu teks atau wacana dari dalam dengan cara menampakkan aneka ragam aturan tersembunyi yang menentukan teks. Hasil yang bisa diperoleh dari pembongkaran itu adalah penangkapan makna-makna dalam teks yang tersembunyi atau kesadaran akan batas wacana sendiri. Salah satu anggitan yang digunakan Derrida dalam rangka itu adalah "yang tak dipikirkan" (*l'impensé*) dan "yang tak terpikir" (*l'impensable*) –hal-hal yang dapat ditampakkan melalui pembongkaran. Tetapi dekontruksi ini mengikuti visi Arkoun harus dilanjutkan lagi dengan kontruksinya. Seperti dikonstatasikan Arkoun, dekosntruksi mesti disertai konstruksi (pembangunan) suatu wacana atau kesadaran baru yang meninggalkan keterbatasan dan ketertutupan wacana sebelumnya. Dengan kata lain melalui gabungan upaya dekonstruksi-konstruksi ini pemistikan, pemitologian, dan (peng-)ideologi (-an) dihapus, sedangkan pemitosan dan pengidean dipulihkan.[15] Dengan memakai pandangan teori kritis yang dirumuskan Habbermas, Setelah dilakukan pembebasan dari distorsi-distorsi sistematis terhadap pemahaman-diri- sendiri kelompok masyarakat, maka yang harus segera disusulkan adalah tindakan komunikatif (*communicative action*).

Pertanyaannya kemudian adalah bagaimana kita melakukan pemitosan terhadap HMI? Dalam hubungan ini satu hal harus diingat bahwa dalam analisis mitis kita tidak pernah berhadapan dengan bahasa demotis, yaitu bahasa yang bersifat deskriptif. Karena itu semua data linguistik harus diperlakukan sebagai "kata-simbol" (*mot-symbolé*) dan bukan "kata-tanda" (*mot-signé*).[16] Diangkatnya kata-tanda menjadi kata-simbol menjamin suatu keterbukaan kepada berbagai makna yang ditunjuk oleh suatu simbol, dan tidak terbatas kepada pemaknaan-pemaknaan tradisional yang berpusat pada analisis

leksikal-gramatikal, yuridis, dan sebagainya. Dalam analisis mitis yang menjadi fokus utama bukanlah arti filologis dan etimologis, melainkan "ungkapan simbolis dari realitas-realitas asli dan universal." [17] Di sini seluruh struktur kata-simbol mempunyai kekuatan untuk menunjuk realitas hidup manusia yang terdalam, yaitu realitas *originaire*, seperti pengalaman kekudusan, nilai, cinta, hidup-mati, dan sebagainya.

Secara semiotis, pengangkatan kata-kata menjadi kata-simbol di atas dapat dijelaskan sebagai berikut: tanda, yang merupakan gabungan penanda dan petanda, pada gilirannya dapat menjadi penanda dalam suatu "sistem semiotis tingkat kedua". Sistem seperti inilah yang disebut Roland Barthes sebagai mithos. Mitos ini karena berbicara tentang dan menggunakan simbol, tidak sama dengan bahsa rasional yang berbicara tentang anggitan. "Suatu mitos," meminjam penjelasan Northrop Frye, "tidak dimaksudkan untuk memerikan suatu keadaan khusus, tetapi untuk memuatnya dengan cara yang tidak membatasi maknanya pada keadaan yang satu itu." [18]

Dengan keterbukaan cakrawala rujukan petanda yang diberikan oleh mitos ini, maka berbicara pada dataran mitis secara mendasar bersifat kreatif, yaitu merupakan suatu "kekuatan yang berpengaruh" (*force effectuante*). Analisis mitis inilah yang akan mengarahkan kita pada suatu bahasa performatif. Ciri bahasa performatif adalah, dalam kata-kata Arkoun, "Saya mewujudkan apa yang saya ujarkan dan pengujaran saya menimbulkan suatu pelaksanaan dari keberadaan saya."[19] Dengan kata lain ucapan performatif tidak melukiskan /mendeskripsikan suatu fakta atau perbuatan. Di sini ucapan merupakan bagian integral dari perbuatan yang diungkapkan. Segi performatif inilah yang memungkinkan HMI menjadi parole lagi bagi siapa saja yang mengujarkannya sebagaimana dulu pernah menjadi parole bagi para generasi awal (*as-sâbiqûn al-awwalûn*) . Di sinilah barangkali terletak pembebasannya. Boleh jadi, ini pula satu bagian dari tindakan komunikatif yang diusulkan oleh Habbermas itu.

Sekelumit Analisis Terhadap AD/ART HMI

Kini tinggal tersisa satu persoalan: Bagaimana menerapkan berbagai pendekatan teoritis di atas terhadap salah satu teks baku dan beku HMI, yaitu AD/ART. Harus diakui bahwa untuk melakukan ini dibutuhkan waktu yang lebih lama untuk dapat menelitinya secara lebih serius. Arkoun ketika melakukan pembacaan terhadap Surah al-Fatihah, terlebih dulu melakukan analisis linguistik kritis (termasuk analisis aktansial) dan hubungan kritis sebelum pada akhirnya melakukan analisis mitis.

Namun yang jelas adalah bahwa AD/ART hanya merupakan salah satu aturan main saja, dalam hal ini aturan main tertulis, di antara sekian banyak aturan lain, termasuk, dan lebih-lebih, aturan yang tak tertulis. Di antara berbagai aturan main ini, baik yang tertulis maupun tak tertulis, tak boleh ada yang mengklaim bahwa dirinyalah yang merupakan aturan main *par exellence*. Karena masing-masing aturan main ini, meminjam ungkapan Wittgenstein, memiliki permainan bahasa (*language game*) sendiri. Dalam hal ini AD/ART sebagai aturan main tertulis harus dianggap sebagai "indeks" belaka untuk menunjukkan tradisi HMI yang lebih luas. Kurang lebih inilah yang juga dimaksudkan Fazlur Rahman ketika menyatakan bahwa hadis sebagai sunnah literal merupakan indeks bagi sunnah konseptual, dan bahwa sunnah konseptual inilah yang merupakan kriteria untuk menilai keabsahan sunnah literal.

Salah satu poin AD/ART yang ingin disoroti di sini, tentu saja secara tentatif dan coba-coba, adalah masalah struktur kekuasaan dan struktur pimpinan (ART Bab II). Dalam analisis aktansial, berbagai hirarki yang dinyatakan dalam Bab ini dapat dilihat dari kategori hubungan "pengirim-penerima". Dari kategori ini terdapat berbagai pola relasi sebagaimana dapat dilihat dalam tabel berikut.

PENGIRIM	PENERIMA
I.1. Anggota	Lembaga Musyawarah Anggota
I.2. Lembaga Musyawarah Anggota	Anggota
II.1. Anggota	Lembaga Pimpinan
II.2. Lembaga Pimpinan	Anggota
III.1. Lembaga Musyawarah Anggota	Lembaga Pimpinan
III.2. Lembaga Pimpinan	Lembaga Musyawarah Anggota

Dari tabel di atas terlihat betapa kompleksnya pola hubungan aktansial dalam struktur kekuasaan dan kepemimpinan di HMI. Marilah kita menganalisisnya satu persatu.

- Dalam pola I.1. anggota adalah pengirim sedangkan lembaga musyawarah anggota adalah penerima. Anggota pengirim karena mereka memberikan aspirasi dan pendapatnya dalam lembaga musyawarah anggota. Selanjutnya lembaga ini penerima karena merupakan wadah penampung dan penggodok aspirasi dari para anggota. Tetapi dalam kasus lain (pola I.2.) lembaga musyawarah ini berfungsi sebagai pengirim, yaitu pengirim amanat aspirasi anggota yang telah ditetapkan dalam lembaga itu. Sedangkan anggota adalah penerima, yaitu penerima dan pengemban ketetapan yang telah dihasilkan dalam lembaga musyawarah anggota. Walhasil, anggota adalah "pengirim-penerima 1", sedangkan lembaga musyawarah anggota adalah "penerima-pengirim 2".
- Dalam pola II.1. anggota merupakan pengirim sedangkan lembaga pimpinan merupakan penerima. Anggota pengirim karena memberikan sejumlah urusan publiknya untuk dijalankan oleh lembaga pimpinan. Sedangkan lembaga pimpinan penerima karena diserahi amanat untuk menjalankan sebagian urusan publik yang telah "dititipkan" oleh para anggota. Namun sebaliknya juga terjadi (pola II.2.): lembaga pimpinan adalah pengirim dan anggota adalah penerima, karena di dalam menjalankan urusan publik tadi lembaga pimpinan memimpin dan mengarahkan anggota untuk mencapai tujuan bersama. Dalam konteks ini, anggota berarti "pengirim-penerima 1", sedangkan lembaga pimpinan adalah "penerima-pengirim 2".
- Akhirnya, dalam pola III.1. lembaga musyawarah anggota adalah pengirim sedangkan lembaga pimpinan adalah penerima. Hal ini karena lembaga pertama menghasilkan ketetapan-ketetapan yang harus diterima dan dijalankan oleh lembaga kedua. Sebaliknya, lembaga kedua ini juga berfungsi sebagai pengirim sedangkan lembaga pertama penerima (pola III.2.). Bisa demikian karena lembaga pimpinan juga menyampaikan aspirasi, pendapat dan rekomendasi untuk dibahas dan diputuskan dalam lembaga musyawarah. Dengan demikian, lembaga musyawarah anggota adalah "pengirim-penerima 1", sedangkan lembaga pimpinan adalah "penerima-pengirim 2".

Berpijak pada analisis aktansial di atas, dapat disimpulkan bahwa kedudukan anggota dalam keenam pola relasi di atas selalu berupa "pengirim-penerima 1" dan tidak pernah "penerima-pengirim 2" (lihat pola I dan II). Demikian pula lembaga musyawarah anggota dalam hubungannya dengan lembaga pimpinan (lihat pola III). Ini menunjukkan bahwa proses pengujaran (dan dengan demikian pemaknaan) pertama-tama berasal dari anggota dan berikutnya lembaga musyawarah anggota. Dalam hubungannya dengan anggota, lembaga musyawarah anggota dan lembaga pimpinan pertama kali berfungsi sebagai penerima. Karena itu keduanya hanya memperoleh eksistensi dan legitimasinya dari anggota. Itu berarti prioritas kewenangan (otoritas) pada hakekatnya terdapat pada anggota. Begitu pula halnya lembaga pimpinan dalam kaitannya dengan lembaga musyawarah anggota.

Persoalan muncul ketika terdapat suatu kekuasaan yang mengarahkan dan menentukan suatu pola relasi hingga ia menjadi dominan dan hegemonik, sehingga berlawanan dengan hubungan aktansial yang sewajarnya. Misalnya saja, AD/ART HMI menempatkan lembaga pimpinan memiliki kekuatan yang lebih besar daripada anggota dan lembaga musyawarah anggota, sehingga pola relasinya tidak lagi "penerima-pengirim 2" tapi "pengirim-penerima 1". Akibatnya, lembaga musyawarah anggota hanya menjadi ajang untuk meraih posisi di lembaga pimpinan atau untuk memberika legitimasi bagi penguasa yang duduk di lembaga pimpinan. Sementara anggota hanya dijadikan sebagai komoditas yang diperebutkan untuk meraih kekuasaan di lembaga pimpinan tadi.

Dalam kondisi inilah kemudian menjadi mendesak untuk dilakukan

dekonstruksi, yaitu dengan menampakkan dan menelanjangi berbagai kepentingan kekuasaan yang turut bermain dan membentuk berbagai pola relasi yang ada. Selanjutnya, dilakukan pemitosan atau pembayangan *imaginaire* terhadap tradisi HMI untuk mengembalikan realitas *originaire*-nya, yaitu pembelaan terhadap nilai-nilai kemanusiaan, keadilan, kebenaran, egaliterianisme, demokrasi, dan sebagainya. Barulah ketika itu terjadi, HMI akan lebih peka dan *concern* terhadap substansi risalahnya, dan bukan semata-mata terjebak dan terbelenggu pada formalitas kelembagaannya yang beku itu.

---

[1] Kedua konsep ini mengadopsi konsep Arkoun tentang Fakta Quran dan Fakta Islam. Lihat, Mohammed Arkoun, *Nalar Islami dan Nalar Modern: Berbagai Tantangan dan Jalan Baru* (Jakarta: INIS, 1994), hlm. 45.

[2] Johan Meuleman, "Pengantar" dalam *Nalar Islami*, hlm. 18.

[3] Hendro Prasetyo, "'Mengislamkan' Orang Jawa: Antropologi Baru Islam Indonesia", *Islamika*, No. 3, hlm. 81.

[4] Bandingkan hipotesis kerja Arkoun dalam Johan Meuleman, "Sumbangan dan Batas Semiotika Dalam Ilmu Agama", dimuat dalam Johan Hendrik Meuleman (ed.), *Tradisi, Kemodernan dan Metamodernisme* (Yogyakarta: LKiS, 1996), hlm. 49.

[5] Ulil Abshar Abdalla, "Kritik Atas Nalar Islam", *Bangkit*, No. 8, Vol. 3, Th. 1994, hlm. 43.

[6] Kris Budiman, *Semiotik dan Semiologi* (makalah tidak diterbitkan), hlm. 7-8.

[7] Johan Meuleman, "Pengantar", hlm. 13.

[8] *Ibid.*, hlm. 21-2.

[9] Bandingkan: Mohammed Arkoun, *Nalar Islami*, hlm. 194-5.

[10] Johan Meuleman, "Pengantar", hlm. 24.

[11] St. Sunardi, "Membaca Quran bersama Muhammed Arkoun", dalam Johan Hendrik Meuleman (ed.), *Tradisi, Kemodernan dan Metamodernisme*, hlm. 65.

[12] Perbedaan antara *langue* dan *parole* menurut de Saussure adalah sebagai berikut: "Langue merupakan bahasa sebagai obyek sosial yang murni, sebagai seperangkat konvensi-konvensi sitematik yang berperanan penting di dalam komunikasi.

....

Berkebalikan dengan langue, parole merupakan bagian dari bahasa yang sepenuhnya indivisual, sebuah tindakan individual. Lihat: Kris Budiman, *Op. Cit.*, hlm. 6.

[13] Faruk, *Histeria Budaya: Pertemuan Kelisanan Pertama dan Kedua* (makalah tidak diterbitkan), hlm. 9.

[14] Ibrahim Ozdemir, "Tradisi Islam Dalam Pandangan Fazlur Rahman", *Islamika*, No. 2, hlm. 22.

[15] Johan Meuleman, "Sumbangan dan Batas Semiotika", hlm. 53.

[16] St. Sunardi, *op. cit.*, hlm. 85.

[17] Mohammed Arkoun, *Berbagai Pembacaan Quran* (Jakarta: INIS, 1997), hlm. 57.

[18] Johan Meuleman, "Pengantar", hlm. 19.

[19] Mohammed Arkoun, *Berbagai Pembacaan Qur'an*, hlm. 111.

10

MENGUKUR KADAR DEMOKRASI DAN PLURALITAS HMI (KILAS BALIK "KASUS SK")*

Wacana tidak pernah lahir dari ruang hampa. Wacana adalah produk dari suatu proses "tuturan". Karena itu, seperti kata Nasr Abu Zayd, tak ada satu wacanapun yang bisa lepas dari wacana lain. Setiap wacana selalu hadir dalam bandingan dengan wacana lainnya baik dengan mengiakan ataupun menidakkan. Bahkan dominasi wacana tertentu atas wacana yang lain bukan berarti lemahnya wacana yang terakhir, sebaliknya justru memperlihatkan "kehadiran" wacana ini pada struktur wacana pertama. Maka semakin keras "penidakkan" atas suatu wacana, semakin kuat pula resonansi wacana ini pada wacana yang menidakkannya. Mengapa? Sebab, wacana yang menidakkan tidak dapat keluar dari batas-batas yang ditetapkan wacana lawannya dan, dengan demikian, jika dilihat secara negatif, semakin besar pula dalam wacana tersebut segi-segi "yang tak terpikirkan" dan "yang tak dipikirkan".

Jika dilihat dari segi ini, maka "kontroversialitas" pemikiran Nasr bukan terutama terdapat pada karya-karyanya, namun lebih karena vonis para lawannya. "Ketokohannya" bukan terutama karena dirinya, tapi proyeksi para penentangnya. Apakah dalam "kasus SK" terdapat hal yang serupa? Kita tidak bicara tentang penokohan apapun dengan pertanyaan ini. Tetapi tentang inti wacana yang ada, episentrum yang membatasi wacana kedua belah pihak, segi-segi "yang terpikir" dan yang "tak dipikirkan". Namun juga tentang kualitas polemik, iklim pluralitas, budaya demokrasi, dan sebagainya.

Dalam tinjauan *post-factum*, apa yang bisa kita baca dari peristiwa itu? Dari segi komunikasi, apa yang disebut dialog dan pertukaran ide dalam arti sebenarnya telah gagal sejak semula. Kedua belah pihak tidak pernah duduk sejajar bersama untuk bertukar pikiran dengan selayaknya. Dan sungguhpun salah satu pihak (sebutlah pihak II) telah berusaha meningkatkan kualitas polemik dengan mengirimkan sebuah artikel panjang, namun tidak ada respon yang memadai dari

---

* Artikel ini, yang selesai ditulis pada tanggal 15 Juli 1998, adalah tinjauan kritis terhadap "kasus SK". Kasus ini, yang dipicu dari tidak disahkannya SK Pengurus Korkom karena alasan prosedural-administrarif, merupakan medan pertarungan dari berbagai wacana yang berkembang di HMI. Dengan demikian, kasus tersebut telah menjadi suatu "teks" yang menjadi sasaran proyeksi pemaknaan dari berbagai pihak dengan muatan ideologisnya masing-masing, dan tidak sekedar persoalan keorganisasian belaka. Ia mewakili dua tipe pemikiran, dua "nalar", yang memiliki cara pandangnya sendiri di dalam melihat diri sendiri dan realitas.

pihak lain (sebutlah pihak I). Yang terjadi adalah sebaliknya: bukannya mengajak pihak II untuk berdialog, pihak I justru meng-*counter* pendapat lawannya, setelah melewati proses reduksi, melalui dan ditujukan kepada pihak yang lain. Sementara itu, substansi persoalan yang dipolemikkan tidak pernah ditangkap. Ini diperparah lagi dengan kenyataan adanya proses reduksi wacana yang berkelanjutan hingga pada batas yang sangat memprihatinkan.

Sebagai misal, pihak II sejak awal menyebut tindakannya sebagai "aksi simbolik". Sudah semenjak dalam Berita Acara disebutkan bahwa status bukanlah target untuk diburu. "Status," demikian dinyatakan, "adalah resonansi dari perjuangan." "Kita," karena itu, "tidak perlu memburu status, apalagi dengan kasak-kusuk dan rekayasa, untuk berjuang." "Tetapi jika kita mau berjuang," tandas Berita Acara itu, "status itu akan datang dengan sendirinya." Dengan wawasan etik ini maka ketika SK tidak disahkan gara-gara kurangnya persyaratan formal, pihak kedua tidak begitu ambil peduli. Ini justru makin menyadarkannya akan hal-hal "yang tak terpikir" dan "yang tak dipikirkan" dalam HMI.

Karena itu dalam artikel yang belakangan dikirimnya, ia menulis: "Kenapa pemikiran HMI sangat peka jika disinggung tentang tetek bengek formalitasnya, tetapi tidak tentang substansinya? Misalnya: Kenapa ia *tidak bereaksi* terhadap fenomena perebutan kekuasaan, rekayasa politik, dan berbagai penyelewengan moral di tubuh HMI, tetapi *justru bereaksi* terhadap kekurangan prosedur organisasi, dan itu dilakukan dengan mengatasnamakan pelestarian tradisi!"

Demikianlah, sementara pihak II berbicara pada dataran moral, pada aspek mitis HMI (dan ini tidak lepas dari kasus-kasus aktual saat itu: rebutan jabatan saat reshufle, manipulasi kesadaran pada salah satu forum kedaulatan anggota, mismanajemen pada kepanitiaan LK III), pihak I mereduksinya --entah sengaja atau tidak— hanya menyangkut formalitas organisasi. Sementara yang satu merujuk pada "Fakta Insan Cita", yang lain merujuk pada "Fakta HMI" yang oleh pihak II disebut bukan sebagai satu-satunya kriteria untuk mengukur keabsahan interpretasi terhadap HMI.

Reduksi lain terjadi ketika kasus tersebut dirujukkan kepada keterlanjuran yang kemudian disentimentilkan. (Keterlanjuran di sini adalah keterlanjuran pihak II tidak membuat SK Formatur.) Dengan kata lain, dirujukkan pada monokausalitas intensi pihak II yang kemudian menghasilkan vonis "otoriter" dan "hegemonik". Jelas ini adalah pengaburan antara fakta dan visi. Sekalipun fakta keterlanjuran bisa dianggap benar dari segi *kronologi* peristiwa (meskipun pada kenyataannya itu disengaja), tapi tidak dari segi *kausalitas* peristiwa.

Seperti ditunjukkan oleh kutipan Berita Acara di atas, visi etik yang melandasi sikap tersebut sudah ada sedari awal. Sementara fakta yang menyusulinya, yang kemudian dianggap penyebab peristiwa itu, hanyalah semacam *leitmotive* (pemicu) belaka atas lahirnya sikap tersebut. Diponegoro tentu dari dulu menyadari kesewenang-wenangan penjajah belanda. Tetapi kesewenang-wenangan itu sontak hadir, kongkrit, dan menampar harga dirinya setelah pemerintah kolonial itu merampas tanahnya. Apakah dengan begitu Diponegoro memberontak hanya karena motif harta?

Lagi pula, dari sudut analisis wacana tidaklah relevan untuk bicara tentang intensi. Analisis wacana berbicara tentang bagaimana suatu wacana diproduksi, apa episentrum yang mengikat wacana itu, segi apa yang ditonjolkan dan apa yang pada saat yang sama dihindari dan didingkirkan, dan sebagainya. Tapi tidak tentang intensi atau motiv, karena ini urusannya analisis psikologi atau paling celaka analisis politik (atau memang yang terakhir ini yang dimaksudkan?).

Tetapi ini sungguh tidak seberapa juka dibandingkan dengan reduksi berikutnya yang sifatnya membelokkan persoalan kepada masalah personal pihak II. Tanpa pernah mengkonfirmasikan kepada yang bersangkutan secara langsung, isu-isu sensitif itu ditelan entah-mentah bahkan disebarkan kepada banyak pihak. Ini menggambarkan rendahnya kualitas polemik, budaya ilmiah dan tingkat mentalitas yang ada. Sebab, sekalipun tidak berhubungan langsung dengan peristiwa awal (kasus SK), ia telah cukup untuk menggambarkan setidaknya dua

hal: pertama, lontaran ilmiah tidak ditanggapi pada level yang sama melainkan dengan memunculkan manuver-manuuver untuk mendiskreditkan satu pihak; kedua, bahkan jika manuver yang dilontarkan itu benar, dalam konteks peristiwa di atas ia menampilkan sikap moral ganda: sementara wacana itu menyuarakan isu yang berkenaan dngan moralitas individu, tapi ia byngkam bahkan cenderung menghindar dari peroalan yang bersangkutan dengan moralitas publik.

Kenyataan di atas menimbulkan pertanyaan besar bagi kita. Mengapa iklim berpolemik dan berbeda pendapat telah hilang dari organisasi yang dulunya pernah identik dengan gerakan pembaharuan ini? Apakah HMI, sebagai tradisi, telah mencapai titik nadirnya, telah menjadi konservatif? Tidak bisakah perbedaan dianggap sesuatu yang lumrah, kodrati, alamiah; dan bukan sebagai pertengkaran dan permusuhan? Dan akhirnya, lebih mendasar lagi, masih adakah tempat bagi pribadi dengan keunikannya masing-masing, bagi kebebasan tiap-tiap mereka untuk berekspresi dan mengembangkan diri? Ataukah mereka cuma dihitung sebagai bilangan yang harus dijinakkan atas nama perkaderan, untuk kemudian dipaksa tunduk pada kawanan?

***

Bahwa sikap pihak II mendapatkan reaksi yang sedemikian keras(atau sedemikian naif?), ini karena kasus di atas tidaklah berdiri sendiri. Bersama kasus SK itu tergabung pula berbagai "eksperimen" yang dilakukan pihak II dalam kapasitasnya sebagai, pertama-tama, individu berdikari yang, dalam kelanjutannya, kebetulan menjabat sebagai ketua umum HMI Korkom IAIN Su-Ka. Terlepas dari kontra dan dampak positif-negatif dari eksperimen itu, pihak II yakin, bahwa hal tersebut harus dilakukan dan untuk ini ia punya menjelasannya. (Ada empat penjelasan.)

Pertama, soal tradisi dan pembaruannya. Menurutnya, tradisi bukanlah benda mati. Tradisi bersifat dinamis, bergerak dan tumbuh mengikuti perkembangan kebutuhan orang-orang yang hidup di dalamnya. Dengan mengutip Arkoun, ia menekankan tradisi sebagai "harta kekayaan bersama", suatu angan-angan sosial yang memberi identitas pada suatu kelompok dan memberikan makna pada sejarahnya. Karena itu tradisi tidak boleh diperlakukan sebagai sesuatu yang statis melainkan sebagai "tradisi yang hidup" (*living tradition).* Sebagai tradisi yang hidup ia dituntut untuk terus memperbarui diri karena senantiasa berada dalam dialog dengan kehidupan riil yang bersifat spontan, mengalir, *continuum*, dan belum dipenggal-penggal dalam jeratan konsep dan kategori. Dengan demikian, otentisitas tradisi bukan diukur berdasarkan kriteria konsep dan norma tertentu, melainkan oleh daya tampungnya dalam memenuhi tuntutan-tuntutan perubahan yang dihadapi orang-orang yang hidup di dalamnya. Dalam pengertian ini, terdapat hubungan dialektis yang sehat antara individu dan tradisi yang melingkupinya: tradisi memperkembangkan individu dan individu memperkembangkan tradisi. Inilah yang disebutnya sebagai "interaksi simbolik" antara individu dengan tradisinya yang kemudian menimbulkan bentuk pengungkapan yang beraneka ragam. (Lebih lanjut baca artikelnya *Tradisi Dalam Ketegangan Antara Inti Batin dan Ekspresinya* dalam kumpulan tulisan ini.)

Yang kemudian membuatnya tak habis mengerti adalah: upaya yang dianggapnya wajar untuk memperbarui tradisi ini oleh pihak lain justru dianggap merongrong tradisi itu sendiri. Di sinilah terjadi perbedaan mendasar bukan saja dalam mengartikan namun juga menyikapi tradisi. Bagi dia, tradisi yang membentuk identitas kolektif tadi terdapat pada sehimpun makna, citra dan simbol yang memberikan orientasi pada tindakan kolektif. Pencerapan dan penghayatan atas tradisi itu oleh para anggotanya lebih bersifat *eksperiensial* ketimbang *intelektual*. Sesungguhnya, tradisi ini tidak pernah bersifat final karena turut berproses dalam dialektika pemaknaan timbal balik dengan anggota-anggotanya. Justru itu, tradisi yang sebenarnya terdapa dalam sejarah aktual yang terus bergerak ketimbang pada himpunan teks dan norma yang telah baku dan konvensionil. Tidaklah heran jika dalam konteks HMI ia lebih merasa dapat menghayati tradisi otentiknya lewat sejarah aktualnya (termasuk yang menyangkut pergulatan tokoh-tokoh besarnya: Ahmad Wahib, Cak Nur, Djohan Effendi, dsb.), daripada lewat AD dan ART (baca: teks-teks resmi organisasi).

Sementara itu pihak lain justru beranggapan bahwa yang disebut tradisi adalah sebagaimana yang telah ditenukan oleh berbagai teks, norma, konvensi, etiket, dan hukum yang telah baku di mana anggotanya dituntut untuk mengidentikkan diri kepadanya. Pandangan yang semacam ini jelas bersifat reduktif terhadap tradisi. Menganggap bahwa tradisi adalah mesti sebagaimana adanya tanpa bisa dirubah-rubah berarti menempatkan tradisi pada matra kealaman dan bukannya matra kebudayaan. Pada matra kealaman, dunia luar akan dihadapi sebagai tempat setiap orang menyesuaikan diri tanpa mampu mengubahnya. Alam adalah sesuatu yang diberikan kepada manusia tanpa manusia sendiri menghendakinya, dan karena itu, hanya dapat diterima dengan sikap pasrah. Dalam kesadaran ini segala sesuatu, juga kebudayaan dan konvensi, akan dipandang sebagai bagian alam. Sebaliknya, dalam kesadaran bermatra kebudayaan alam dipersempit hanya mencakup susunan alam. Di samping susunan alam terdapat susunan kebudayaan. Alam tetap mandiri, berdiri di luar diri manusia, tetapi kebudayaan adalah susunan aturan hidup bersama yang diciptakan manusia melalui pikiran dan perbuatannya. Berbeda dengan alam yang tak bisa dirubah, maka suatu konvensi bisa berubah, dan harus berubah, karena kemajuan memerlukan perubahan (Baca buku Rendra, *Mempertimbangkan Tradisi*).

Maka ketika kemudian muncul pertanyaan: Bagaimana jika sarana-sarana yang tersedia dalam tradisi tersebut tak lagi memadai untuk keperluan ekspresi-diri anggotanya, jawabannya lalu menjadi jelas. Ketika itu tradisi harus digugat dan dibongkar, namun lebih dri itu diterobos dan dilampaui. Dengan melakukan ini, seseorang sama sekali tidak sedang merongrong tradisi, melainkan sedang mengembangkannya. Sesungguhnya di sinilah terletak kerja-kerja kebudayaan dalam arti sebenarnya, yaitu kerja-kerja yang berorientasi pada pengembangan daya hidup manusia.

Kedua, soal budaya "urakanisme". Di lingkungan yang sudah kehilangan semangat dinamiknya, di mana yang ada cuma repetisi dan ritualisme, basa-basi protokoler yang penuh kemunafikan, norma-norma kaku yang serba formalistis, pihak kedua merasa bahwa urakanisme dapat merupakan alternatif budaya yang ampuh. Maka yang pertama kali dilakukannya adalah mengintrodusir "liberalisasi bahasa". Dengan ini dimaksudkan upaya-upaya untuk melepaskan kata-kata dari kandungan ideologisnya, yaitu pengertian komunal sebagaimana dipaksakan oleh budaya tertentu. Maka dengan berseru "jancuk" kita tidak sedang memaki, tapi menyapa. Dan bukan sekedar menyapa, tapi menyapa yang egaliter dan tanpa basa-basi kesopanan yang semu. Namun sekaligus juga berolok-olok: bukan dalam pengertiannya yang negatif tapi positif: kesediaan untuk menertawakan diri sendiri, untuk melihat kemungkinan bisa salah; kesediaan untuk ditegor dan dikritik oleh orang lain, namun juga untuk mengkritik orang lain tanpa ada tendensi untuk menjatuhkan, dan sebagainya. Yang menarik, kesemuanya ini dilakukan dengan gaya "ludrukan", urakan tapi tak kurang seriusnya, ekspresif dan spontan, tanpa ganjalan psikologis, baik dalam pengertian politis maupun kultural. Begitu pula olok-olok "NU-Muhammadiyah-Persis", olok-olok antar komisariat, tidaklah menggambarkan apa yang oleh sementara pihak dikomentari sebagai "politik aliran". Sebaliknya, ia menggambarkan keterbukaan pada berbagai latar belakang kultural dan keagamaan yang plural. Sebab, sekalipun setiap individu berhak dan memang seharusnya menegaskan identitas dirinya, tetapi *toh* identitas ini tidak boleh dipahami secara mutlak (karena itu bisa diperolok-olok), lagi pula tidak boleh menjadi penghalang untuk melakukan dialog. Keragaman inilah yang harus mendapat tempat di HMI, bukan dengan cara "menetralisir" keunikan masing-masing anggotanya, melainkan justru dengan menegaskan dan mempertemukannya dalam iklim pergaulan HMI yang dialogis, plural dan demokratis.

Implikasi dari liberalisasi ini lalu bisa jauh dan mendasar. Hal ini wajar karena bahasa adalah salah satu aspek yang paling subyektif dalam kehidupan manusia. Melakukan liberalisasi bahasa paa saat yang sama berarti melakukan liberalisasi kesadaran. Karena itu, menerima kebiasaan berolok-olok akan berdampak positif dalam pembinaan sikap terbuka, penghargaan pada pluralitas, penanaman nilai-nilai egaliter dan demokratis, dan sebagainya. Tidak itu saja. Di samping memiliki dampak pembebasan ke

dalam, budaya tersebut juga menimbulkan dampak pembebasan ke luar. Untuk menggambarkan hal ini cukuplah kiranya dikutipkan penjelasan dari Rendra. Menurut Rendra, budaya urakan dengan kekurangajarannya pada tradisi dan nilai-nilai halus masyarakat mampu mengungkapkan frustasi dan impian-impian atas perbaikan yang semula terpendam di bawah sadar karena tertekan oelh perasaan atau nilai-nilai halus. Tidak heran jika dalam semua budaya, juga budaya Jawa yang terkenal halus itu, unsur "kurang ajar" selalu mendapat tempat yang penting. Bakan ia mendapatkan fungsi sebagai jendela yang memasukkan unsur pembaruan ke dalam kebudayaan, sebagai pendorong nilai-nilai baru. Dalam dunia pewayangan, terdapat orang-orang urakan yang diperkenankan untuk berbuat kurang ajar bahkan memang berfungsi demikian. Tidak pernah ada raja dalam wayang yang menjadi marah karena kritikan yang kasar dari Petruk. Sebab kalau mereka marah, maka rakyat akan menganggapnya mempunyai *rasa risi* (digerakkan rasa bersalah), serta bersifat *deksura*. (Bagaimana dengan "penguasa-penguasa" di HMI?!)

Bagi pihak kedua, persoalannya lalu bukan lagi apakah budaya urakan itu perlu atau tidak. Tetapi, seperti diungkapkan Ahmad Wahib, apakah mereka yang tengah menjalani budaya ini betul-betul paham akan tujuannya?

Ketiga, dampak yang dikehendaki *(intendect effect)* dari budaya urakan itu salah satunya memang kritisisme. Kritisisme ini tidak perlu ditakuti atau dipandang dengan penuh kecurigaan, karena merupakan motor dari dinamika dan mobilitas. Suatu organisasi yang berprtensi untuk membunuh kritisisme para anggotanya berarti telah mulai membunuh dirinya sendiri. Sebaliknya, memupuk kritisisme anggota berarti mempersubur hidupnya organisasi. Untuk itu iklim bagi kemerdekaan dan kebebasan para anggota harus dijamin, juga kemerdekaan dan kebebasan untuk mengambil sikap pribadi yang berbeda dari organisasi. Harus ada penghormatan terhadap nilai-nilai pribadi, apalagi bagi organisasi kader seperti HMI yang berobsesi untuk menciptakan pribadi-pribadi yang berkarakter. Setiap anggota harus diberi jaminan kebebasan untuk dapat melakukan *right to dissent*, hak untuk membangkang, bahkan terhadap organisasi. Di sisi lain, kecenderungan untuk *identification with the whole* harus dikikis habis demi menjaga integritas pribadi yang otonom. Bahkan seorang pengurus sekalipun, jika bersikap dan berpendapat, harus tampil sebagai pribadi dan menjaga jarak dengan institusi yang dimasukinya. Ini untuk menjaga agar ia tetap kritis dan obyektif, sehingga jika institusi itu dikritik ia bisa bersikap independen dalam responnya, dan tidak justru merasa menjadi personifikasi institusi yang menjadi sasaran kritik. Di sini tak perlu ditakutkan dualisme antara sikap pribadi dan status sebagai pengurus. Selama sikap pribadi itu dapat dipertanggungjawabkan secara rasional dan ditawarkan dalam debat publik yang demokratis dan terbuka, maka dualisme tersebut tidak perlu ada. Justru hal ini akan mendororng tumbuhnya iklim kompetisi yang sehat dalam organisasi.

Keempat, dalam kesemua eksperimentasi di atas diberikan prioritas pada pendekatan budaya di dalam melakukan rekayasa perubahan. Pendekatan budaya selalu memberukan tekanan yang lebih berat pada nilai-nilai substantif daripada bentuk-bentuk formal kelembagaan. Ini bukan berarti mengabaikan bentuk-bentuk formal tersebut, tetapi menempatkannya pada posisi yang selayaknya (proporsional). Sebagai manifestasi dari semesta nilai, maka bentuk-bentuk formal tersebut hanya mendapatkan makna dan eksisitensinya dari yang pertama. Akan berakibat fatal jika bentuk-bentuk formal tadi (sebagai semesta simbol) kemudian ditempatkan pada kedudukan yang otonom dan independen, terlepas dari semesta nilainya. Sebab, ketika ini terjadi, maka terjadi pula reduksi makna secara besar-besaran, yaitu situai di mana universalitas nilai terbentur pada batasan-batasan kaidah, norma, tradisi, dan institusi yang lazim.

Dalam situasi di mana HMI turut terjebak pada kecenderungan semacam ini, maka tawaran untuk kembali mengedepankan substansiasi gerakan manjadi mendesak untuk dilakukan. Dengan mengutip Taufik Abdullah ia pernah menulis panjang lebar tentang perlunya" sekularisasi dari kenyataan struktural. (Baca Artikel *Agenda Pembaharuan HMI* dalam kumpulan tulisan ini.) Tentu saja akan ada banyak "ongkos-ongkos sosial" yang harus dilakukan. Tetapi,

sudah merupakan karakter pembaharuan untuk berontak dan melawan setiap bentuk konservatisme. Dan jika dulu HMI telah berhasil melakukannya terhadap konservatisme keberagamaan ummat, maka mengapa ia tidak akan melakukannya terhadap konservatisme budaya HMI sendiri? Agaknya, hanya mereka yang cenderung pada status quo dan memiliki *vested interest*-lah yang tidak sejalan dengan pandangan ini.

***

Agaknya, dinasmika intern senacam inilah yang luput dari pengamatan. Yang justru ditangkap dan lalu ditonjolkan adalah segi-segi kenylenehan dan kekurangajarannya, bukan spirit dan motivasi. Tidak mengherankan jika respon yang kemudia bermunculan bukanlah respon yang bersifat dialogis melainkan penghakiman. Juga kecurigaan dan ketidakpercayaan pada niat baik. Tetapi tanpa disadari, hal tersebut skaligus menunjukkan episentrum apa yang membentuk wacana tersebut.

Kalau diperhatikan bagaimana wacana itu menolak dan menghakimi ide-ide yang berlainan tampak nahwa ia sesungguhnya memiliki muatan yang bersifat ideologis. Indikasinya adalah jelas: wacana itu tidak cuma menyatakan ketidaksetujuan ataupun menonjolkan posisi pemikiran yang ia yakini, namun juga, dengan menggunakan kekuasaannya, menyingkirkan kemungkinan adanya ssikap dan pendapat lain yang berbeda. Lebih dari itu, supaya wacana lawannya tidak sempat muncul ke permukaan (alih-alih akan ditelaah dan didiskusikan), diciptakanlah berbagai bentuk kontra wacana, seperti penilaian adanya motif kepentingan, ambisi kekuasaan, upaya memobilisir masa, sampai dengan soal-soal yang menyangkut privasi. Maka tidak perlu heran jika pihak II tidak pernah diajak berdialog untuk klarifikasi. Sebab hal ini sama sekali tidak perlu. Yang perlu dilakukan adalah bagaimana "mensubversikan" dan menjatuhkannya di mata publik.

Hal ini justru menyingkapkan kepentingan politis mereka yang sebenarnya. Ahmad Wahib menyebut kepentingan politis ini sebagai *status oriented* (orientasi pada kedudukan). Orientasi inilah yang merupakan episentrum yang menggerakkan, tanpa sadar seluruh respon mereka terhadap segala bentuk kritisisme yang diarahkan pada mereka. Setiap sikap yang berbeda dan upaya pembinaan pemikiran baru akan dicap sebagai usaha merongrong kedudukan, mengejar posisi dan popularitas nama. Sikap dan upaya semacam itu belumbisa dinilai sebagai murni seperti apa adanya, dalam rangka peningkatan karya-karya positif. Tetapi selalu dalam label-label yan g bernuansa politis: agitasi dan mobilisasi masa,"ngompori", berkesadaran "kelas", punya *vested interest*, dan sebagainya.

Dengan adanya muatan ideologis semacam itu, maka dalam pembelaan mereka terhadap wacana konstitusionalisme (AD/ART, peraturan dan mekanisme organisasi), mereka sesungguhnya tidak sedang benar-benar membelanya; sebaliknya, justru sedang melakukan pengelabuhan terhadap muatan ideologis mereka. Di sini teks-teks yang dibela atas nama konstitusi itu telah berubah menjadi pre-teks (dalih) untuk menabsahkan dominasi kekuasaan tertentu yang tengah disembunyikannya. Denganbegitu wacana konstitusionalisme merupakan temeng belaka yang digunakan untuk menutup-nutupi kepentingan yang tersembunyi. Ada tiga tahapan di dalam mekanisme pengelabuan ini. Pertama, wacana tersebut mengelabuli dirinya sendiri. Dalam konteks di atas, wacana yang mengukuhkan rasionalitas dan ketulisannya sesungguhnya tengah mengabaikan dan menyembunyikan segi irasionalitas dan kelisanannya. (Tentang ini lihat *Antara "Kelisanan" dan "ketulisan" HMI* dalam kumpulan tulisan ini.) Kedua, wacana itu mengelabui audiensnya, misalnya dengan menyatakan diri bahwa dialah wacana yang obyektif, yang absah, konstitusional, rasional, dan sebagainya. Ketiga, wacana tersebut mengelabui kenyataan pengelabuan yang tengah dilakukannya, yaitu fakta bahwa ia tengah memaksakan suatu otoritas kepada audiens. (Tentang mekanisme pengelabuan ini lihat 'Ali Harb, *Naqd an-Nass*, bagian pendahuluan, hlm. 7-26.)

Pada poin inilah wacana tersebut tak ayal lagi bertabrakan dengan wacana lawannya yang justru mengintrodusir budaya organisasi yang lebih bersifat kultural. Sementara wacana pertama menganggap status adalah status (jadi memiliki nilai pada

dirinya sendiri), wacana terakhir menilai status sebagai batu penyangga atau sarana belaka yang bisa perlu dan tidak perlu dalam rangka mencapai tujuan yang lebih tinggi. Sesungguhnya di sinilah inti persoalannya.

PENGURUS CABANG ISTIMEWA

NAHDLATUL ULAMA BELANDA

https://nubelanda.nl